٤

التبصرة

في أصول الفقه

للشيخ الإمام

أبي إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي

الشيرازي المتوفى سنة ٤٧٦هـ

شرحه وحققه

الدكتور محمد حسن هيتو

دار الفكر

التبصرة

في

أصول الفقه

للشيخ الإمام
أبي إسحق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزابادي
الشيرازي
المتوفى سنة ٤٧٦ هـ

شرحه وحققه
الدكتور محمد حسن هيتو

تصوير ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م
عن ط ١ - ١٩٨٠ م



طبـع بـأجهـزة (.C. T. T السـويسريـة) للصف التصـويري ،
وبالأوفست في **دار الفكر** هاتف (١١١١١٦٦/١١١٠٤١) ، برقيـاً (فكر)
ص.ب (٩٦٢) دمشق - سورية Tx FKRMGS 411745 Sy

التبصرة

في

أصول الفقه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله العلي الكبير . الحكيم الخبير . العليم البصير . الولي النصير . العزيز القدير . الذي جعل العلم دليلاً للوصول اليه . وجعل للعلم أصولاً يستدل بها عليه . وأرشد عباده إلى مصادرها ومواردها . وحثهم على ولوج سبلها ومضايقها . ووعدهم ـ إن هم تحققوا بها . وساروا على نهجها ـ بالفوز العظيم . والنعيم المقيم . وفضلهم على عباده العابدين . وأصفيائه الزاهدين . فقال وهو أصدق القائلين : « يرفع الله الذينَ آمنوا مِنْكُم والذينَ أوتوا العلمَ درجات » .

والصلاة والسلام على سيدنا ونبينا محمد سيد المرسلين . وخاتم النبيين . وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد : ـ

فقد شاء الله لي أن أتشرف بتحقيق كتاب « التبصرة » للامام الأجل أبي اسحق الشيرازي . وشرحه . والتعليق عليه . لما ذكرته من دوافع في مقدمة دراستي له . ولما له من أهمية قد بينتها أثناء الكلام عليه في تلك الدراسة (١) .

ومن ثم أخذت أبحث عن نسخ مخطوطة لهذا الكتاب أستعين بها على تحقيقه . فلم أتمكن خلال بحثي في المكتبات العلمية المتنائية في كثير من بلدان العالم من العثور على أية نسخة له سوى النسخة الوحيدة القديمة التي توجد في مكتبة الأزهر . والتي قام قسم المخطوطات بجامعة الدول العربية بتصويرها . والاحتفاظ بها . على

(١) انظر ما كتبناه في حياة الإمام الشيرازي وآرائه الأصولية عند الكلام على كتب الشيرازي الأصولية .

أنها النسخة الوحيدة القديمة التي يمكن أن يعتمد عليها . ويركن اليها . ولذلك قمت بتصويرها ونسخها . ومن ثم شرحتها وعلقت عليها على النحو الذي سأذكره . وجعلتها القسم الثاني من رسالتي المعدة لنيل درجة الدكتوراه . راجياً الله تعالى أن أكون قد وفقت إلى الصواب فيما هدفت إليه من اخراج هذا الكتاب في صورة أقرب ما تكون من الصورة التي وضعه عليها مؤلفه . وأن أكون قد أصبت فيما شرحته عليها وعلقته .

أ ـ أوصاف النسخة التي اعتمدتها :

١ ـ هي نسخة بقلم معتاد . بها خروم . وبأوراقها تلويث . وأكل أرضة . وفي ١٤٤ ورقة . ومسطرتها ٢١ سطراً . ٢٢ سم . كما ورد في فهارس مكتبة الأزهر قسم الأصول .

٢ ـ يرجع تاريخ هذه النسخة إلى سنة ٧٥١ هـ كما ورد في آخرها . إذ قال ناسخها : « فرغ من نسخه ضحى الأربعاء السادس من صفر سنة احدى وخمسين وسبعمائة هجرية . وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم » .

٣ ـ لقد قوبلت هذه النسخة على النسخة الأصلية التي تم نسخها عنها . كما يظهر ذلك من هوامشها . إذ كرر فيها ناسخها قوله : بلغ مقابلة . وفي آخرها : « بلغ مقابلة وتصحيحا ونسخه حسب الامكان . نفع الله به » .

٤ ـ قوبلت هذه النسخة على نسخ أخرى غير النسخة التي نسخت عنها . كما يفهم ذلك من هوامشها . إذ كان يشير فيها ناسخها إلى بعض الفروق بينها وبين النسخ الأخرى . ويثبتها بالهامش . وقد أثبت جميع هذه الفروق أثناء التحقيق . وهذا مما يعطي هذه النسخة أهمية بالغة . لا سيما وأنها الوحيدة التي تمكنت من الحصول عليها والوصول إليها . ومما جعل النسخة في غاية من الدقة إذ لم أجد فيها ما يتعذر فهمه . إلا النزر اليسير كما أشرت إليه في هوامشها أثناء التحقيق .

٥ ـ خط النسخة واضح وإن كان غير منقوط . وليس فيها من غموض إلا ما كان ناشئاً عن أسلوب الناسخ في رسم بعض الحروف والكلمات .

٦ ـ يبدو أن الناسخ الذي قام بنسخها لم يكن سوى وراق . وليس من أهل

العلم . لما ورد في النسخة من تصحيف لبعض الأعلام المشهورة في أصول الفقه وبعض الاصطلاحات التي لا تخفى على أصولي مبتدئٍ علاوة عن الأصولي المتمرس . ولكثرة اللحن الذي وقع به الناسخ من نصب المرفوع ورفع المنصوب فيما لا مجال فيه للاحتمال . وقد أشرت إلى هذه الأمور في أماكنها من التحقيق .

٧ ـ وكما أنه يوجد فيها بعض اللحن كذلك يوجد فيها شيءٌ كثير من الأخطاء الاملائية التي شاعت في كل الكتاب .

من ذلك أنه يكتب أنما الموصولة موصولة دائماً . بينما يكتب انما الحاصرة مفصولة « ان ما » دائماً .

وكذلك فيما مفصولة « في ما » .

وكلما يكتبها مفصولةً « كل ما » بينما يكتب كل ما الموصولة متصلة « كلما » .

وأنهما يكتبها أن هما مفصولة .

إلى غير ذلك من الأخطاء الاملائية كقصر الممدود . ومد المقصور . والتي أشرت إليها أثناء التعليق والتحقيق .

وربما أشرت إلى اللفظة التي تتكرر في الكتاب مثل « انما » حيث يفصل ان عن ما . في أول مرة ترد في النسخة وأشير إلى أنها كذلك في كل مكان ترد فيه دون تكرار الإشارة إليها .

٨ ـ يوجد في هذه النسخة سقط من أواخر الأوامر إلى أوائل النواهي . إلا أنه يبدو أن هذا السقط لا يشتمل إلا على عدد يسير من المسائل كما بينته أثناء التحقيق . معتمداً في ذلك على كتابه التام المتداول « اللمع » والذي يعتبر بمثابة المختصر للتبصرة .

٩ ـ النسخة من وقف الحاج حسين بن ربيع بن الحاج علي ربيع . والحاج محمد ربيع بن الحاج علي ربيع : ووقفت على من ينتفع بها . على أن يكون مقر

الوقف في خزانة العلامة الشيخ محمد الانبابي ابن المرحوم الحاج محمد الأنبابي والتابعة لمكتبة الأزهر حالياً . وذلك كما ورد على الورقة الأولى منها بخط الواقف .

١٠ ـ يوجد على الورقة الأولى أيضاً بعض التمليكات التي تدل على تداول هذه النسخة بين أيدي كثير من العلماء .

١١ ـ رقم النسخة (١٧٨٥) امبابى ٤٨٢٤٤ أصول الفقه . مكتبة الأزهر . ويوجد منها ميكرو فيلم في معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية .

* * *

ب ـ عملي في التحقيق :

١ ـ قمت بنسخ النص ومن ثم تحقيقه تحقيقاً يجعله أقرب مايكون من الصورة الأصلية التي وضعه عليها الامام المؤلف رحمه الله ـ إن لم تكن هي عينها .

٢ ـ قمت بإتمام السقط الذي أشرت إليه آنفاً . معتمداً في ذلك على كتاب « اللمع » للشيرازي أيضاً . فذكرت المسائل التي ذكرها فيه من النواهي والتي سقطت من التبصرة وهما مسألتان . ودللت عليهما بنفس الأسلوب الذي كان يسلكه الشيرازي في نظائرهما .

٣ ـ قمت بتحقيق الأقوال التي يذكرها الشيرازي في المسألة . ونسبت كل قول إلى قائله في حالة عدم نسبته من قبل الشيرازي مع بيان المرجع الذى استقيت منه هذه النسبة .

٤ ـ ربما نسب الشيرازي بعض الأقوال لبعض الأئمة . وربما كانت هذه النسبة غير صحيحة . وفي هذه الحالة قمت بتحقيق القول المنسوب خطأ . وبينت وجه الصواب فيه مستدلاً على ذلك بما لدي من المراجع التي اعتمدت عليها في ذلك .

٥ ـ لم أنسب قولاً لقائل ما أو لمذهب ما اعتماداً على ما نسب إليه في كتب المذهب الآخر . وانما حاولت بكل ما لدي من امكانيات الرجوع إلى كتب كل مذهب وكل إمام من الأئمة حتى أكون على يقين فيما أنقله عنه أو أنسبه إليه . فإن كثيراً من

الأقوال تنسب لكثير من الأئمة أو المذاهب وهم منها براء . وقد أشرت إلى هذه الأوهام أثناء التحقيق .

٦ ـ أرجعت كل مسألة من المسائل التي ذكرها الشيرازي في التبصرة إلى مصادرها في كتب الأصول الأخرى . ودللت بصورة خاصة على مكانها في كتابه « اللمع » .

٧ ـ قمت بتحقيق النصوص الفقهية التي يذكرها في كتابه أثناء الاستدلال والنقاش ، وذلك بالرجوع إلى كتب الأئمة والمذاهب الفقهية ، وأشرت إلى مكان وجودها في تلك المراجع .

٨ ـ بما أن هذا الكتاب يعد الفريد من نوعه ، والوحيد في بابه وأسلوبه بالنسبة للأصول المقارن . وبما أن الشيرازي لا يذكر في غالب المسائل إلا قولين أو ثلاثة فيها فقط ، رأيت تتميماً للفائدة أن أذكر جميع الأقوال والمذاهب المعروفة فيها ، والتي ربما بلغت سبعة أو ثمانية أقوال أو أكثر من ذلك ، مع الإشارة إلى المصادر التي أخذت منها هذه الأقوال .

٩ ـ وبما أن هذا الكتاب في الأصول المقارن ، لا يتعرض إلا لمسائل الخلاف ، رأيت من الأهمية بمكان أن أربط بين مسائله التي تعرض لها وبين أثر هذه المسائل الخلافية في الفروع الفقهية ، فذكرت أثناء تعليقي على الكتاب أماكن وجود هذه المسألة في كتب تخريج الفروع على الأصول ، ليسهل البحث عنها ، والاطلاع عليها ، وإدراك ثمرة الخلاف فيها ، معتمداً في ذلك على التمهيد للأسنوي ، ومفتاح الوصول لابن التلمساني ، وتخريج الفروع على الأصول للزنجاني .

١٠ ـ ربما أطلق الشيرازي العبارة في كثير من المسائل ، دون الإشارة إلى محل النزاع وتحريره ، ولذلك قمت بتحقيق محل النزاع ، وبيان موطن الخلاف ، حتى يعلم القارئ فيما تجري الأدلة ويدور النزاع .

١١ ـ قمت أثناء التحقيق ببيان المسائل التي خالف فيها الشيرازي الجمهور في هذا الكتاب ، وأشرت إلى وجه الصواب فيها ، ورددت على الأدلة التي استدل بها الإمام لما ذهب إليه من رأي ، حسبما ورد في كتب الأصوليين .

١٢ ـ وكذلك أشرت إلى المسائل التي خالف بها الشيرازي الجمهور في التبصرة ثم رجع إلى صفهم في كتابه « اللمع » وذكرت نصه الذي ذكره في « اللمع » وبينت وجه مخالفته ورجوعه عن هذه المخالفة إلى الحق والصواب .

١٣ ـ ربما استدل الشيرازي على ما ذهب إليه بأدلة فيها نوع من الضعف . وفي هذه الحالة ذكرت وجه الضعف فيها . وما قاله الأئمة عن الاستدلال بها .

وربما وقع أثناء الاستدلال في تناقض وفي هذه الحالة أيضاً أشرت إلى هذا التناقض وبينته وبينت وجه التناقض فيه .

١٤ ـ قد وجدت على هامش النسخة الخطية التي اعتمدتها كثيراً من النقول عن كتاب الشيرازي « شرح اللمع » ووجدت فيها فائدة عظيمة من حيث تصوير المسألة والتمثيل لها . ومن أجل ذلك أثبت جميع هذه الهوامش وأشرت إليها .

١٥ ـ ترجمت لكل رجل من الرجال الذين ذكرهم الإمام ـ رحمه الله ـ ترجمة موجزة تبين قدر الرجل ومنزلته وسنة وفاته وأهم مؤلفاته إن كانت له مؤلفات . مع بيان مصادر الترجمة .

١٦ ـ قمت بتخريج الأحاديث النبوية التي استشهد بها الإمام على ما ذهب إليه . وأعدتها إلى مصادرها التي وردت فيها . ونبهت على درجتها من الضعف والصحة . مستعيناً في ذلك بما لدي من كتب السنة والمعاجم التي صنفت فيها . وإذا كان في الحديث ما يحتاج لبحث من الناحية الفقهية أو الاصطلاحية أرجعته إلى أهم الكتب التي بحثت فيه من شروح وتعليقات .

١٧ ـ قمت بتخريج الآيات القرآنية . وأشرت إلى أماكن وجودها في أهم التفاسير التي تعنى بالناحية العقلية والفقهية .

١٨ ـ قمت بتخريج الأشعار التي استدل بها المؤلف ـ رحمه الله ـ وشرحت غريبها . وترجمت لقائلها ترجمة موجزة مع بيان مصادر الترجمة والتخريج .

١٩ ـ قمت بشرح الألفاظ الغريبة التي وردت في النص أو الآية أو الحديث مستعيناً بكتب اللغة والمعاجم .

٢٠ ـ بالنسبة للرسم الاملائي قمت بكتابة النص على الرسم المتعارف عليه اليوم . لا على ما جرى عليه الناسخ من وصل ما يجب فصله أو فصل ما يجب وصله . وإن كان له وجه يحتمل أن يحمل عليه .

٢١ ـ بالنسبة للهمزة رأيت الناسخ يسهلها في كل مكان يجوز تسهيلها فيه . وجرياً على المتعارف عليه اليوم من عدم التسهيل رأيت أن أحقق الهمزة في كل مكان سهلها فيه . إيثاراً للتسهيل على من يطالع الكتاب . وجرياً على المتعارف عليه اليوم .

٢٢ ـ صححت كل مكان وجدت فيه لحناً . مع الإشارة إلى هذا اللحن في غالب الأحيان في الحاشية .

وإني لأسأل الله تعالى أن أكون قد وفقت فيما قمت به من أعمال . وأسأله أن يجعل ذلك في صحيفة أعمالي يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم .

شاكراً أستاذي فضيلة الشيخ الأستاذ / عبد الغني عبد الخالق لما قام به من توجيه وإرشاد خلال البحث والتحقيق . والحمد لله رب العالمين .

القاهرة ١٢ رجب ١٣٩٢ هـ
٢٠ أغسطس (آب) ١٩٧٢ م

أبو عبد الله
محمد حسن بن محمود هيتو

كتاب الرسالة

في أصول الفقه

على مذهب الإمام أبي عبد الله

محمد بن إدريس الشافعي رضي الله عنه

إملاء الشيخ الإمام العالم

الورقة الأولى من المخطوطة

الورقة الثانية من المخطوطة

التبصرة

في

أصول الفقه

للشيخ الإمام

أبي إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزابادي

الشيرازي

المتوفى سنة ٤٧٦ هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي وفقنا لحمده ، وفضلنا على كثير من خلقه تفضيلا ، وصلوات الله على محمد النبي وآله وأصحابه وأزواجه .

أما بعد : فقد رأيت رغبة جماعة من أصحابنا في أن أصنف المسائل المختلف فيها في أصول الفقه .

فعملت هذا الكتاب ، متوسطا بين المبسوط الكبير ، والمختصر اللطيف ، ليكون تبصرة للمبتدين ، وتذكرة للمنتهين ، وقربت ألفاظه ، وحررت أدلته ، ليسهل على المتعلمين أخذه ، ويقرب عليهم حفظه .

وإلى الله عز وجل أرغب في أن يوفقني للرشاد ، ويثيبني على الصواب ، وهو ولي ذلك ، والقادر عليه .

مَسَائِلُ الأَمْرِ

مَسْأَلَةٌ (١)

الأمر[1] : استدعاء الفعل بالقول ممن هو دونه[2] .

---

(١) أي النفساني ، لا اللساني ، ويدل عليه قوله : استدعاء ، والاستدعاء هو الطلب ، والطلب أمر قائم بالنفس ، ولو كان الكلام في اللساني ، لما عرفه المعتزلة بالإرادة ، لأنهم عرفوه باعتبار الصيغة بأنه قول القائل لمن دونه افعل ، فذكر خلاف المعتزلة دليل على إرادة النفساني . وقد أشار ابن السبكي لهذا المعنى في رفع الحاجب (٨/ق ٣٠١ ـ ب) عند الكلام على تعريف ابن الحاجب للأمر . وانظر المنتهى لابن الحاجب (ص/ ٦٦) .

وقد ذكر الشيرازي نفس التعريف في « اللمع / ٧ » مع بعض التغيير في اللفظ . فقال : الأمر : قول يستدعى به الفعل ممن هو دونه .

والكلام في لفظة « أ م ر » لا في مدلولها وهو صيغة « افعل » .

وسأتكلم على المسألة بمزيد من التفصيل في قسم الدراسة عند الكلام على « التبصرة » فانظر هناك (ص/ ٢٢٦) .

(٢) ما ذهب إليه الشيرازي هنا وفي اللمع (ص/ ٧) من اشتراط العلو في الأمر ، مخالف لرأي جمهور الأصوليين في عدم اشتراطهم للعلو ، أو الاستعلاء .

وقد وافق الشيرازي على اشتراط العلو الامامان أبو نصر بن الصباغ ، وأبو المظفر بن السمعاني ، كما قاله ابن السبكي في الإبهاج (٢/٣) ، وهو مذهب المعتزلة ، كما نقله عنهم القاضي البيضاوي في المنهاج تبعا للإمام الرازي ، وهو ما صرحوا به في كتبهم ، انظر (المغني ١٧/١٢٠ ـ ١٢٤) قسم الشرعيات ، للقاضي عبد الجبار المعتزلي ونهاية السول (٢/٥) .

ونقل القاضي عبد الوهاب في « الملخص » هذا المذهب عن جمهور أهل العلم واختاره ، كما نقله الاسنوي عنه في « نهاية السول (٢/٥) .

وسأفرد لهذه المسألة بحثا خاصا وأناقشها مناقشة موضوعية عند الكلام على آراء الشيرازي التي خالف بها الجمهور ، في قسم الدراسة (ص/ ٢٢٦) فانظرها هناك مستوفاة .

وقالت المعتزلة[٣] **: هو إرادة الفعل بالقول ممن هو دونه**[٤] .

لنا : هو أن الله تعالى أمر ابراهيم عليه السلام بذبح ابنه إسمعيل . ولهذا قال في الحكاية عن إسمعيل : « يا أبت افعل ما تؤمر[٥] » ولم يرد منه ذلك . لأنه لو أراد منه ذلك . لوقع منه على أصلهم . لأنه لا يجوز أن يريد أمرا ولا يوجد . ولما جاز أن ينهاه على أصلهم[٦] . لأن الأمر بالشيء يدل على حسن المأمور به . ولا يجوز أن ينهاه عن الحسن .

فإن قيل : الذي أمر به مقدمات الذبح . من الاضجاع . وتله للجبين . وقد فعل ذلك .

قلنا : هذا خلاف الظاهر الذي في القرآن « إني أرى في المنام أني أذبحك[٧] » .

ولأنه لو كان المأمور به هو المقدمات . لم يكن في ذلك بلاء مبين . ولا احتاج

---

(٣) هذا من المعتزلة بناء على نفيهم للكلام النفسي . ثم هم بعد ذلك متفقون معنا على أن اللساني يدل على الطلب . ولكنه عندهم هو عينُ الإرادة - أي لا معنى لكونه طالبا . إلا كونه مريدا - قال الاسنوي في نهاية السول (٨/٢) : والتزموا أن الله يريد الشيء ولا يقع . ويقع ولا يريده .

وذهب أبو علي الجبائي ..وابنه أبو هاشم . وتابعهما القاضي عبد الجبار . وأبو الحسين البصري . إلى أن الأمر مخالف لإرادة المأمور به . ولكن شرطوا إرادة المأمور به في دلالة الأمر عليه . ليتميز عن التهديد . وسيناقشهم الشيرازي هنا أيضا كما يفهم من السياق . انظر الابهاج لابن السبكي (٨/٢) .

ثم الخلاف مع المعتزلة في إرادة الامتثال فقط . وأما إرادة دلالة الصيغة على الأمر احترازا عن التهديد والتسخير وغيرهما من المحامل . فالنزاع فيها ليس مع المعتزلة بل مع المتكلمين والفقهاء كما قال ابن السبكي في الابهاج (٩/٢) .

وأما إرادة إحداث الصيغة احترازا عن النائم ومن جرى لسانه إليه من غير قصد . فتلك شرط من غير توقف كما قال ابن السبكي . ونقل الأسنوي عن ابن برهان الاتفاق عليها .

(٤) وعرفه البلخي منهم بأنه قول القائل لمن دونه افعل أو ما يقوم مقامه . وزعم أنه لا معنى للأمر إلا حرف وصوت . وأنه أمر لذاته وجنسه . وأنه لا يتصور أن لا يكون أمرا . انظر المستصفى (١٦٢/١ - الإحكام ١٢٨/٢ - منتهى السول ٤/٢) وغيرها .

(٥) الصافات ١٠٢/٣٧ .

(٦) أي : ولكنه نهاه بقوله: وناديناه إلى قوله: وفديناه بذبح عظيم . وهذا استدلال ببطلان التالي على بطلان المقدم .

(٧) الصافات ١٠٢/٣٧ .

فيه إلى صبر . وقد قال عز وجل : « إن هذا لهو البلاءُ المبينُ[٨] » . وقال : « ستجدني إنْ شاءَ الله منَ الصابرين[٩] » . فدل على أن الأمر تناول جميع ذلك .

ولأنه لو كان المأمور به مقدمات الذبح . لما احتاج فيه إلى الفداء . لأنه قد فعل ذلك . وقد قال الله تعالى : « وفديناهُ بذبحٍ عظيمٍ[١٠] » . فبطل ما قالوه .

فإن قيل : فقد فعل الذبح . ولكن كلما قطع جزءا التحم .

قلنا : لو كان هذا صحيحا . لكان قد ذكره الله سبحانه وأخبر عنه . لأن ذلك من المعجزات والآيات الباهرة الظاهرة .

ولأنه لو كان كما ذكروه . لكان لا يفتقر إلى الفداء . لأنه قد امتثل الأمر .

وأيضا : فإن السيد من العرب إذا قال لعبده : افعل كذا . سموا ذلك أمرا . وان لم يعلم مراده . ولو كان شرط الأمر الإرادة . لما أطلقوا عليه هذا الاسم قبل أن تعلم إرادته .

وأيضا : انه لو كان الأمر يقتضي الإرادة /٢ ـ أ/ . لما حسن أن يقول الرجل لعبده : أمرتك بكذا ولم أرده . كما لا يجوز أن يقول : أردت منك كذا ولم أرده . ولما جاز أن يقول : أمرتك بكذا ولم أرده . ولم يعد متناقضا . دل على أن الأمر لا يقتضي الإرادة .

ولأنه لو كان الأمر يقتضي الإرادة . لوجب أن لا يكون آمرا لا مريدا . ولما رأينا من يأمر وليس بمريد . وهو المكره . دل على أنه لا يقتضي الإرادة[١١] .

واحتجوا : بأن هذه الصفة ترد والمراد بها الأمر . كقوله تعالى : « وأقيموا الصلاةَ وآتوا الزكاةَ[١٢] » .

---

(٨) الصافات ١٠٦/٣٧ وانظر محاسن التأويل للقاسمي (٥٠٥١/١٤ وتفسير الألوسي (١٢٨/٢٣) .

(٩) الصافات ١٠٢/٣٧ .

(١٠) الصافات ١٠٧/٣٧ .

(١١) إلى هنا انتهت أدلة الشيرازي على مغايرة الأمر للإرادة . وانظر بقية كتب الأصول لتقف على مزيد من الأدلة للتفريق بينهما لم يتعرض لها الشيرازي .

(١٢) البقرة ٤٧/٢ . وانظر القرطبي (٣٤٢/١) .

وترد والمراد بها التهديد . كقوله تعالى : « اعملوا ما شئتم[١٣] » .

وترد والمراد بها التكوين . كقوله تعالى « كونوا قِردة خاسئين[١٤] » .

وترد والمراد بها التعجيز . كقوله تعالى : « فأتوا بسورة من مثله[١٥] » .

وإنما ينفصّل الأمر بها عما ليس بأمر بالإرادة . فدل على أن الإرادة شرط في كون الصيغة أمرا[١٦] .

الجواب : أنا لا نسلم أن الأمر يميز عما ليس بأمر بالإرادة . وإنما يتميز بالاستدعاء . فقوله تعالى « وأقيموا الصلاة[١٧] » استدعاء . فكان أمرا . وسائر الصيغ الأخر لم تكن استدعاء . فلم تكن أمرا . وإذا جاز أن يكون الأمر يَتميز بما ذكرناه ، بطل احتجاجهم .

قالوا : لو لم يكن من شرطه الإرادة . لوجب أن يصح الأمر من البهيمة . ولما لم يصح منها . دل على أنه إنما لم يصح لعدم الإرادة[١٨] .

قلنا : لا نسلم هذا . بل أيضا انما لم يصح لعدم القول . ومن شرط الأمر

---

(١٣) فصلت ٤١/٤١ وانظر القرطبي (٣٦٦/١٥) والتهديد : هو التخويف كما في الصحاح في باب الدال . وانظر نهاية السول (١٠/٢) .

(١٤) البقرة ٦٥/٢ . . وانظر القرطبي (٤٣٩/٨) هذا ولقد استدل البيضاوي بهذه الآية على أن الصيغة ترد للتسخير واستدل للتكوين بقوله تعالى : « كن فيكون » قال الاسنوي : والفرق بينهما أن التكوين سرعة الوجود عن العدم وليس فيه انتقال من حالة إلى حالة . والتسخير هو الانتقال إلى حالة ممتهنة . إذ التسخير في اللغة هو : الذل والامتهان في العمل . نهاية السول (١١/٢) والابهاج (١٣/٢) .

(١٥) البقرة ٢٣/٢ وانظر الآلوسي (١٩٢/١) والقرطبي (٢٣١/٨) والتعجيز : هو طلب الممتنعات نهاية السول (١١/٢) .

(١٦) هذا الدليل للجبائي . وابنه . والقاضي عبد الجبار . وأبي الحسين البصري . حيث غايروا بين الأمر والإرادة . ولكن جعلوها شرطا في دلالة الأمر على المأمور به كما ذكرنا سابقا . وقد ذكره الأصوليون . وأجابوا عنه بقولهم : إن الأمر حقيقة في الاستدعاء والطلب . مجاز في غيره من التهديد والتكوين والتعجيز وغيرها فينصرف إليه عند الإطلاق .ولا حاجة إلى الإرادة فهذا كاف في التمييز وانظر الابهاج (٩/٢) .

(١٧) البقرة ٤٣/٢ .

(١٨) في هامش الأصل قوله : « بلى هذا دليل عليهم . في أن الحمار إذا أراد العلف . فهل يكون هذا أمرا ؟ . فإذا قالوا : لا . بطل مذهبهم » اهـ .

الاستدعاء بالقول ممن هو دونه . ولهذا نقول : ان المجنون إذا قال لمن هو دونه . افعل كذا . كان ذلك أمرا . وإن لم تكن له إرادة .

قالوا : ولأن العرب لا تفرق بين قولهم : أريد منك كذا . وبين قولهم : افعل كذا .

قلنا : لا نسلم هذا أيضا . بل قوله : أريد . اخبار عن مراده . من غير استدعاء . وقوله : افعل كذا . استدعاء . ألا ترى أنه يدخله الصدق والكذب في قوله : أريد . ولا يدخل ذلك في قوله : افعل .

ولأنه لا يصح أن يقول : أريد منك كذا وليس أريده . ويصح أن يقول : افعل كذا وليس أريده . فدل على أن مقتضى أحدهما غير مقتضى الآخر .

واحتجوا : بأن النهي إنما كان نهيا لكراهية المنهى عنه . فكذلك يجب أن يكون الأمر أمرا لإرادة المأمور به .

قلنا : لا نسلم . بل النهي إنما كان نهيا لاستدعاء الترك بالقول ممن هو دونه . لا فرق بينه وبين الأمر .

* * *

مسألة (٢)

للأمر صيغة موضوعة في اللغة ، وهو قول /٢ ـ ب/ الرجل لمن هو دونه : « افعل » .

وقالت الأشعرية[١] : ليس للأمر[٢] صيغة[٣] ، وقوله : « افعل » لا يدل على الأمر إلا بقرينة .

لنا : هو أن السيد من العرب إذا قال لعبده : اسقني ماء ، فلم يسقه ، عاقبه على ذلك ، ووبخه عليه ، واستحسن عقلاء العرب توبيخه وعقوبته . ولو لم تكن هذه الصيغة موضوعة للاستدعاء ، لما حسن عقوبة هذا العبد على تركه الاسقاء .

١) هم أتباع الشيخ أبي الحسن الأشعري . ومراده بالأشعرية الأشعري وبعض أتباعه والا فجمهورهم يقول بالصيغة .

(٢) في الأصل « الأمر » والمثبت هو الصواب وانظر اللمع (ص/١٥) وانظر ص ١٠٣ حيث تكرر هذا اللفظ هناك .

(٣) قال الامام الغزالي في المستصفى ١٦٤/٨ : حكى بعض الأصوليين خلافاً في أن الأمر هل له صيغة ؟ . وهذه الترجمة خطأ . فإن قول الشارع أمرتكم بكذا وأنتم مأمورون بكذا ، أو قول الصحابي أمرت بكذا . كل ذلك صيغ دالة على الأمر وإذا قال : أوجبت عليكم ، أو فرضت عليكم ، أو أمرتكم بكذا وأنتم معاقبون على تركه ، فكل ذلك يدل على الوجوب ، ولستم معاقبين على تركه ، فهو صيغة دالة على الندب ، فليس في هذا خلاف ، وإنما الخلاف في قوله : « افعل » هل يدل على الأمر بمجرد صيغته إذا تجرد عن القرائن ، فإنه قد يطلق على أوجه منها الوجوب .. الخ وعد أوجه من الندب والارشاد وغيره . ولذلك قال ابن الحاجب في المختصر : والخلاف عند المحققين في صيغة افعل .

وقال ابن السبكي في رفع الحاجب ٨/ ق٣٠٦ ـ أ : القائلون بالنفي اختلفوا في كون الأمر له صيغة تخصه ، فالمنقول عن شيخنا أبي الحسن رضي الله عنه أنه لا صيغة له تخصه . ثم اختلف أصحابه في تنزيل مذهبه . فقيل : اللفظ صالح لجميع المحامل صلاحية المشترك لمعانيه . وقيل انه واقف بمعنى أنه لا يدري موضوع قول القائل افعل . ثم نقل ناقلون استمراره على القول بالوقف مع القرائن . قال امام الحرمين : وهو زلل . وان ترقى الناقل إلى القرائن الحالية فهي مكابرة . ثم قال : والذي أراه قاطعاً به أن أبا الحسن لا ينكر صيغة مشعرة بالوجوب نحو أوجبت وألزمت . وإنما الذي يتردد فيه مجرد صيغة افعل من حيث القاؤه في وضع اللسان متردداً ثم قال : هذا هو التنبيه على سر مذهب أبي الحسن والقاضي وطبقة الواقفية اهـ. وانظر الابهاج ٩/٢ .

وعلى هذا يجب علينا أن ننزل كلام الشيرازي هنا . ونجعل الخلاف في صيغة افعل حال كونها مجردة عن القرائن وهو الذي يستفاد من مجرى الأدلة ومناقشتها .

وانظر المنخول للغزالي ص١٠٤ بتحقيقنا حيث قصر فيه الخلاف على مفهوم صيغة افعل .

فإن قيل : إنما استحق العبد العقوبة . لأنه المراد بقرينة اقترنت باللفظ من شاهد الحال . دلت على مراد المولى .

قلنا : لم توجد هناك قرينة . ولا شيء سوى هذه الصيغة . فدل على أن العقوبة تعلقت بمخالفتها .

ويدل عليه أيضاً هو أن أهل العلم باللسان قسموا الكلام أقساماً فقالوا : أمر . ونهي . وخبر . واستخبار . فالأمر : قولهم افعل . والنهي : قولهم لا تفعل . والخبر : زيد في الدار . والاستخبار : أزيد في الدار ؟ . ولم يشرطوا في اثبات الأمر قرينة تدل على كونه أراد . فدل على أن الصيغة بمجردها أمر .

فإن قيل : فلم يشرطوا أيضاً أن تكون هذه الصيغة من الأعلى للأدنى . ولا خلاف أن ذلك شرط في كونه أمراً[4] .

قلنا : قد بينوا ذلك . فانهم سموا هذا الخطاب من الأدنى للأعلى مسألة وطلباً[5] . وذكروا ذلك في أقسام الكلام أيضاً . فعلمنا أن الرتبة شرط[6] . وأما القرينة في كون الصيغة موضوعة للاستدعاء فما ذكرها أحد . فبطل اعتبارها .

---

(٤) هذا الاعتراض لا يرد إلا ممن كان على مذهب الشيرازي في اشتراط العلو في الأمر . وكان على مذهب الأشعري في صيغة افعل . وقد أجاب عنه بأن ذلك مشروط كما بينه .

أما جمهور الأصوليين ممن لا يشترطون العلو . فلا يرد عليهم هذا الاعتراض لأنهم يلتزمون عدم الاشتراط في المسألتين .

وقوله : ولا خلاف أن ذلك شرط . فيه . أن الصحيح وجود الخلاف . وأن الصحيح خلافه على ما عليه جمهور الأصوليين .

(٥) وسموا الخطاب من المساوي لمساويه التماساً .

(٦) وقد رده الآمدي بقوله : قد ترد هذه الصيغة من الأعلى للأدنى ولا تكون أمراً . بأن يكون ذلك على سبيل التضرع والخضوع . وقد يرد من الأدنى للأعلى ويكون أمراً . إذا كان على سبيل الاستعلاء . لا على سبيل الخضوع والتذلل . ولذلك يوصف قائلها بالجهل والحمق بأمره لمن هو أعلى منه رتبة . (الاحكام ٢ / ١٢٧) .

وقال في منتهى السول : ويلزم أن يكون صيغة افعل من الأعلى نحو الأدنى في التهديد أمراً أهـ (٣/٢) أي وهو ليس بأمر اتفاقاً .

ولأن قوله : « افعل » . متصرف من قوله فعلت . والمتصرف من كل فعل لا يدل إلا على ما يدل عليه الفعل . ثم ثبت أن قوله : فعلت : يقتضي وجود الفعل . فوجب أن يكون قوله : افعل . يقتضي ايجاد الفعل .

احتجوا : بأن هذه الصيغة ترد والمراد بها الأمر كما قلتم . وترد والمراد بها التهديد . وترد والمراد بها التعجيز . وترد والمراد بها التكوين، **على ما مضى في المسألة** قبلها . وليس حمله على بعض هذه الأحوال بأولى من بعض فوجب التوقف فيها . كما يتوقف في الأسماء المشتركة . مثل اللون(٧) . والعين(٨) وغيرها(٩) .

والجواب : أن هذه الصيغة بمجردها موضوعة للاستدعاء . وانما تحمل على ما عداها بقرينة من شاهد الحال وغيره . وتفارق اللون والعين . فإن تلك الأشياء لم توضع لشيء معين . ولهذا لو أمر عبده أن يصبغ له الثوب بلون . لم يستحق الذم بأي صبغ صبغه . ولو قال لعبده : اسقني ماء استحق الذم بترك الإسقاء ٣/ ـ أ . ولو كان قوله : اسقني مشتركاً بين الفعل والترك كاشتراك اللون بين السواد والبياض . لما استحق الذم والتوبيخ بتركه .

ولأن أهل اللغة لم يجعلوا اللون لشيء بعينه . بل جعلوا ذلك اسماً للون غير معين . وعولوا في التعيين على الوصف فقالوا : لون أحمر . ولون أصفر ولون أسود .

وليس كذلك ههنا .

فإن أهل اللغة والنحو جعلوا قوله : « افعل » للاستدعاء . ووضعوا للترك لفظاً آخر . فافترقا .

قالوا : اثبات الصيغة للأمر . لا يخلو . اما أن يكون بالعقل . ولا مجال له فيه .

---

(٧) حيث يستعمل للأبيض . والأسود . والأحمر وغير ذلك .

(٨) حيث تستعمل في الباصرة . والجارية . والذهب . والجاسوس . وغير ذلك .

(٩) وبهذا الدليل استدل من قال بأن صيغة افعل مشتركة بين الأمر . والتهديد والانذار والتكوين وغيرها على خلاف بينهم في أفرادها وأجيبوا بمثل ما أجاب به الشيرازي هنا من أنها حقيقة في الأمر مجاز في غيره . الابهاج (١٣/٢) .

أو بالنقل . ولا يخلو :

إما أن يكون آحاداً . فلا يقبل في أصل من الأصول .

أو متواتراً . ولا أصل له . لأنه لو كان . لعلمناه كما علمتم . ولما لم يعلم . دل على أنه لا أصل له . فلا معنى لاثبات الصيغة .

قلنا : هذا يقلب عليكم في اثبات الاشتراك في قوله : « افعل » . فإنه لا يخلو . اما أن يكون بالعقل . ولا مجال له فيه . أو بالنقل . ولا يجوز أن يكون آحادا . لأن ذلك اثبات أصل . فلا يجوز بخبر الواحد . أو بالتواتر . ولا أصل له . فلا معنى لدعوى الاشتراك .

وعلى أنا نقلنا ذلك[١٠] من طريقين .

أحدهما : اجماع عقلاء العرب وأهل اللسان على ذم العبد بمخالفة هذه الصيغة .

والثاني : اتفاق أهل اللغة والنحو على التمييز بين الأمر والنهي في أقسام الكلام . وهم الواسطة بيننا وبين العرب . فبطل ما قالوا .

* * *

(١٠) وهو اختصاص صيغة افعل بالأمر .

مَسْأَلَة (٣)

إذا تجردت صيغة الأمر اقتضت الوجوب [١] .

---

(١) هذه الخلافية مبنية على تسليم دلالة صيغة افعل على الأمر . وأنها موضوعة له،وبعد ذلك . فهل هي مفيدة للوجوب أم لا ؟ على خلاف فيها بعد الاتفاق والاجماع على أنها ليست حقيقة في جميع المعاني التي يمكن أن ترد لها والتي أوصلها ابن السبكي إلى أربع وعشرين . والمذاهب في دلالتها على الوجوب وغيره هي :

١ ـ هي للوجوب كما اختاره الشيرازي هنا وفي اللمع ص٧ . وهو المحكي عن الشافعي رضي الله تعالى عنه . كما في الإحكام (١٣٣/٢) . وابن برهان في الوجيز عن الفقهاء . واختاره ابن الحاجب والامام فخر الدين الرازي وأتباعه كالبيضاوي والأرموي وغيرهما . قال الشيرازي في شرح اللمع : وهو الذي أملاه الشيخ أبو الحسن على أصحاب أبي اسحق المروزي ببغداد الابهاج (١٤/٢) واختاره امام الحرمين . والغزالي في المنخول ص/١٣٤ دون المستصفى (١٦٥/١) . ونسبه الآمدي في الإحكام ١٣٤/٢ إلى أبي الحسين البصري والجبائي في أحد قوليه .

٢ ـ هي حقيقة في الندب . نسبه هنا للمعتزلة كما في اللمع (ص / ٧) وانظر معرفة السنن للبيهقي ص ٩٦ وقال الغزالي في المستصفى (١ / ١٦٥) ذهب إليه كثير من المتكلمين . وهم المعتزلة . وجماعة من الفقهاء . ومنهم من نقله عن الشافعي . ونقل ابن السبكي في الابهاج ٢ / ١٥ عن الشيرازي في شرح اللمع قوله : الذي تحكي الفقهاء عن المعتزلة أنها تقتضي الندب . وليس هذا مذهبهم على الإطلاق بل ذلك بواسطة أن الأمر عندهم يقتضي الارادة . والحاكم لا يريد الا الحسن والحسن ينقسم الى واجب ومندوب . فيحمل على المحقق من الاسم . وهو الندب . فليست الصيغة عندهم مقتضية للندب الا على هذا التقدير ا هـ .

ونقله البيضاوي كالآمدي عن أبي هاشم . انظر نهاية السول (١٣/٢) . والإحكام (١٣٤/٢) .

٣ ـ هي حقيقة في الاباحة التي هي أدنى المراتب . ونسب الغزالي ملتزمها إلى المباهتة . نهاية السول (١٣/٢) والمستصفى (١٦٥/١) .

٤ ـ مشتركة بالاشتراك اللفظي بين الوجوب والندب . وهو محكي عن المرتضى من الشيعة الابهاج (٢ / ١٥) . قال الغزالي في المستصفى ١ / ١٦٥ وقد صرح الشافعي في كتاب أحكام القرآن بتردد الأمر بين الوجوب والندب . وقال النهي على التحريم ا هـ .

٥ ـ هي حقيقة القدر المشترك بين الوجوب . والندب . وهو الطلب . فيكون متواطئاً . وهو الذي ذهب إليه أبو منصور الماتريدى .

٦ ـ هي حقيقة في الوجوب . أو الندب . أو فيهما جميعاً بالاشتراك اللفظي . لكنا لا ندري ما هو الواقع من هذه الأقسام الثلاثة . ويعرفون أن لا رابع . وهذا محكي عن طائفة من الواقفية كالشيخ أبي الحسن والقاضي =

وقالت الأشعرية : إذا ثبت كون الصيغة للاستدعاء ، وجب التوقف فيها ولا تُحمل على الوجوب ولا على غيره إلا بدليل[٢] .

وقالت المعتزلة : يقتضي الأمر الندب ، ولا يحمل على الوجوب إلا بدليل ، وهو قول بعض أصحابنا[٣] .

لنا : قوله عز وجل : « ما مَنَعَكَ ألا تسجدَ إذْ أمرتك[٤] » فوبخ الله تعالى إبليس على ترك السجود ومخالفة الأمر . فدل على أنه يقتضي الوجوب .

فإن قيل : يجوز أن يكون الأمر الذي وبخه على مخالفته قارنته قرينة تقتضي الوجوب . فخالف ذلك . فلهذا استحق الذم والتوبيخ .

والجواب : أن الظاهر يقتضي تعلق التوبيخ بمجرد الأمر من غير قرينة . ألا تراه قال : « اذ أمرتك » . ولم يذكر قرينة . فمن ادعى انضمام قرينة إلى الأمر . فقد خالف الظاهر[٥] .

=الباقلاني . وهو الذي اختاره الغزالي في المستصفى والآمدي كذا قال ابن السبكي . ولكن الغزالي صرح في المستصفى أنهم يقولون بالتوقف ولكن لا يقولون بالاشتراك المستصفى ١٦٥/٨ وانظر الابهاج (١٥/٢)

٧ - هي بين الوجوب . والندب . والاباحة قيل بالاشتراك اللفظي وقيل بالمعنوي .

٨ - هي مشتركة بين الوجوب . والندب . والاباحة . والكراهة . والتحريم .

٩ - هي مشتركة بين الوجوب . والندب . والاباحة . والارشاد والتهديد . حكاه الغزالي .

١٠ - أمر الله تعالى للوجوب . وأمر النبي ﷺ للندب . الا ما كان موافقاً لنص . أو مبيناً لمجمل . حكاه القاضي عبد الوهاب في الملخص عن شيخه أبي بكر الأبهري . وكذلك حكاه عنه المازري في شرح البرهان .

١١ - قال القاضي عبد الجبار . مقتضى الصيغة إرادة الامتثال . والارادة تتضمن طاعة الممتثل . ولا اشعار لها بشيء زائد . وانظر في ذلك نهاية السول (١٣/٢) والابهاج (١٣/٢) .

(٢) وهذا بناء على عدم توفر الدليل القاطع . لأن مسائل الأصول لا تثبت الا بدليل قاطع . فحيث لا يجدون الدليل يصيرون إلى التوقف . وأما من قبل الدليل الظني في المسألة فقد علمت رأيه المتردد بين الوجوب والندب وغير ذلك وانظر المستصفى للغزالي فقد أفاد وأجاد في هذه المسألة وكذلك الآمدي في الإحكام . وانظر المنخول للغزالي بتحقيقنا ص ١٠٧ حيث بسطنا القول في الدليل الظني والقطعي هناك .

(٣) لأنه المتيقن والمحقق .

(٤) الأعراف ١٢/٧ وانظر القرطبي (١٦٩/٧) والآلوسي (٨٨/٨) .

(٥) حيث رتب الله الذم على مجرد ترك الأمر . وترتيب الحكم على الوصف يشعر بالعلية . وقوله والجواب . هو ما جرت عليه عادة المتقدمين من التعبير بالواو مع أن المقام مقام الفاء . وسيتكرر هذا كثيراً .

وجواب آخر: وهو أن الله سبحانه ذكر الأمر في موضع آخر فقال: « واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا إبليس[٦] » . وليس معه قرينة . فالظاهر أنه وبخه على مخالفته /٣ ـ ب/ هذا الأمر[٧] .

ويدل عليه: قوله عز وجل: « فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم »[٨] . فتواعد على مخالفة أمر النبي ﷺ . فدل على أن أوامره كلها تقتضي الوجوب[٩] .

وأيضاً: قوله تعالى: « وما كان لمؤمنٍ ولا مؤمنةٍ إذا قضى اللهُ ورسولهُ أمراً أن يكونَ لهم الخِيَرَةُ »[١٠] . فهذا نص في ايجاب الأمر. ونفي التخيير بين الفعل والترك[١١] .

فإن قيل: هذا يدل على وجوب أوامر الله تعالى وأوامر الرسول عليه السلام. وكلامنا في مقتضى اللفظ في اللغة.

قلنا: القصد بهذه المسألة أوامر الله تعالى وأوامر رسوله عليه السلام. وإذا ثبت الوجوب في أمرهما. حصل المقصود.

ويدل عليه: ما روي أن النبي ﷺ دعا رجلاً. فلم يجبه وهو في الصلاة فقال له: « ما منعك أن تجيبني؟ قال: كنت في الصلاة. فقال له: ألم تسمع الله

---

(٦) البقرة ٣٤/٢ .

(٧) وهو قوله « اسجدوا » العاري عن القرائن . ولئن قالوا باحتمالها . قلنا : الأصل عدمها . فان قالوا : المسألة قطعية والاحتمال قادح فيها . قلنا : أما من قال بأنها قطعية كأبي الحسين البصري وغيره أجاب بمنع القطع . ومن قال بأنها قطعية أجاب بأن كل واحد من الأدلة وان كان لا يفيد القطع فالمجموع يفيده .

(٨) النور ٦٣/٢٤ وانظر القرطبي (٣٢٢/١٢) .

(٩) قيل : عن أمره مفرد فيفيد أن أمراً واحداً للوجوب ونحن نقول به . لا كل أوامره . وأجيب بأنه عام لأنه مفرد مضاف . ولجواز الاستثناء منه إذ يصح أن يقال : ليحذر الذين يخالفون عمداً أمره إلا في الأمر الفلاني . ومعيار العموم جواز الاستثناء . وأنه رتب استحقاق العقاب على مخالفة الأمر . وترتيب الحكم على الوصف يشعر بالعلية وقد أورد البيضاوي مناقشة طويلة لهذا الدليل وأجاب عنها (انظر الاسنوي ٢٢/٢ والابهاج ٢٠/٢)

(١٠) الآية ٣٦ من سورة الأحزاب وانظر القرطبي (١٨٦/١٤) .

(١١) قيل المراد من قوله أن تكون لهم الخيرة من أمرهم . أي في اعتقاد وجوب المأمور به . وفعله على ما هو عليه . أن يكون واجباً فواجب . أو مندوباً فمندوب . وأجيب : بأن ذلك يكون لدليل الأمر لا للأمر نفسه . وكلامنا على نفس الأمر وانظر الإحكام (١٣٩/٢)

يقول : « يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسولِ إذا دعاكم لما يحييكُم[١٢] »[١٣] . فوبخه على مخالفة الأمر . فدل على أن الأمر يقتضي الوجوب .

فإن قيل : نحن لا نمنع أن يكون في الشرع أمر مخصوص يقتضي الوجوب ، ويستحق التوبيخ على مخالفته[١٤] . وانما الخلاف في مقتضى اللفظ في الجملة فلا يجوز الاحتجاج عليه بأوامر مخصوصة .

والجواب : أنه ليس عندهم أمر يستحق التوبيخ على مخالفته لكونه أمراً . والخبر يقتضي تعلق التوبيخ بترك الأمر فحسب[١٥] .

ويدل عليه : ما روى أن النبي ﷺ قال لبريرة[١٦] . « كنت لو راجعته ، فإنه أبو ولدك . فقالت : بأمرك يا رسول الله . فقال : لا . إنما أنا شفيع . فقالت : لا حاجة لي فيه »[١٧] . فمعلوم أن اجابة النبي ﷺ فيما يشفع فيه مستحقة . فلما فرق بين الأمر والشفاعة . دل على أنه لو أمر لاقتضى الوجوب .

وأيضاً : قوله عليه السلام : « لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة »[١٨] . فدل على أنه لو أمر به لوجب وان شق[١٩] .

(١٢) الأنفال ٢٤/٧ وانظر القرطبي (٣٨٩/٧) والآلوسي (١٩٠/٩) .

(١٣) الحديث أخرجه البخاري في تفسير سورة الفاتحة والأنفال وانظر الفتح ٢٤٤/٩ - ٣٧٧ عن أبي سعيد بن المعلى . ورواه أحمد في مسنده ٤١٢/٢ ، ٤١٣ ورواه الترمذي في فضائل القرآن باب ما جاء في فضل الفاتحة . والطبري في تفسير الأنفال ٤٦٦/١٣ ومالك في الموطأ ص ٨٣ وأبو داود في الصلاة .

(١٤) أي كما هو هنا نفياً للاهانة عن رسول الله . والتحقير له بالاعراض عن إجابة دعائه .

(١٥) وليس فيه تخصيص بأمر دون أمر . وترتيب الحكم على الوصف يشعر بالعلية .

(١٦) هي بريرة مولاة عائشة بنت أبي بكر الصديق . كانت مولاة لبعض بني هلال . فكاتبوها . ثم باعوها من عائشة . وجاء الحديث في شأنها « بأن الولاء لمن اعتق » وعتقت تحت زوج فخيرها عليه السلام فكانت سنة،الاستيعاب ١٧٩٥/٤ - تهذيب التهذيب - تقريب التهذيب - الخلاصة .

(١٧) الحديث أخرجه بهذا المعنى البخاري في كتاب الطلاق باب شفاعة النبي في زوج بريرة وابن ماجة في باب خيار الأمة إذا اعتقت من كتاب الطلاق رقم ٢٠٧٥ وأبو داود في باب المملوكة تعتق تحت حر أو عبد رقم ٢٢٣١ ولكنهم لم يذكروا لفظة « كنت » ولم يزدها أحد من الأصوليين غيره .

(١٨) الحديث رواه مالك في ٢ - كتاب الطهارة حديث ١١٥ والبخاري (١٥٩/٨) سندى . ومسلم في كتاب الطهارة حديث ٤٢ وغيرهم وهو حديث صحيح وروى بألفاظ متغايرة وزيادات أخر عن البيهقي والطيالسي والحاكم . وأبي نعيم . كما في الجامع الصغير للسيوطي .

(١٩) لم يستدل الشيرازي في اللمع بغير هذا الحديث بالنسبة للمنقول .

ويدل عليه : أن السيد من العرب إذا قال لعبده : اسقني ماء ، فلم يسقه ، استحق التوبيخ واللوم باجماع عقلاء أهل اللسان . ولو لم يقتض الأمر الايجاب ، لما حسن لومه وتوبيخه .

فإن قيل : إنما استحق اللوم لأنه قد اقترن بالأمر ما اقتضى الايجاب من شاهد الحال .

قلنا : لم يوجد أكثر من مجرد الصيغة ، فدل على أن اللوم تعلق بمخالفتها .

وأيضاً : فإن أهل اللسان فرقوا بين السؤال والأمر فقالوا : إذا قال لمن هو دونه « افعل » ان هذا أمر . وإذا قال لمن هو /٤ ـ أ/ فوقه « افعل » ، قالوا : هذا سؤال ، ولو كان الأمر لا يقتضي الوجوب ، لم يكن لهذا الفرق معنى[٢٠] .

والذي يدل على ابطال قول المعتزلة خاصة[٢١] ، أن النهي يقتضي ترك المنهي عنه على سبيل الوجوب ، فكذلك الأمر يجب أن يقتضي فعل المأمور به على سبيل الوجوب ، لأن كل واحد منهما أمر ، إلا أن أحدهما أمر بالفعل ، والآخر أمر بالترك[٢٢] .

فان قيل : النهي عندنا لا يقتضي وجوب ترك المنهى عنه بنفسه ، وإنما يقتضي كراهية المنهيّ عنه ، كما أن الأمر يقتضي ارادة المأمور به[٢٣] غير أن الكراهية من الحكيم تقتضي قبح المنهيّ عنه ، فوجب تركه . والارادة تقتضي حسن المأمور به من الحكيم[٢٤] . والحسن قد يكون واجباً ، وقد يكون نفلاً ، فلم يجب فعله .

والجواب : أن الحكيم قد يكره الشيء كراهة تنزيه ، وهو أن يكون تركه أولى من فعله ، ولا يكون قبيحاً ، كنهيه عن الالتفات في الصلاة وغير ذلك مما يكره

(٢٠) وهذا أيضاً بناء على مذهبه في اشتراط العلو ، وقد بينا أن الجمهور على عدم اشتراطه وكونهم فرقوا بين الأمر والسؤال لا يمنع أن تكون صيغة افعل حقيقية في الأمر مجازاً في غيره يصار إليه بالقرينة .

(٢١) وهو أن الأمر يفيد الندب ولا يحمل على الوجوب إلا بقرينة .

(٢٢) ولذلك عرف ابن الحاجب الأمر بأنه طلب فعل غير كف ، ليخرج النهي . المنتهى ص ٦٥

(٢٣) بناء على مذهبهم من أن الإرادة هي نفس الأمر أو شرط في تحقيقه وقد بينا رده فيما سبق .

(٢٤) ومن هنا التزموا أن الإرادة لا تتعلق بالقبيح ، وإذا وقع فإنما يقع بغير إرادته ، فيقع في ملكه ما لا يريد .

كراهية التنزيه . وقد ينهى عما هو قبيح . كنهيه عن الزنا . والسرقة . وغير ذلك . فلم يكن حمله على التحريم بأولى من حمله على التنزيه . ولما حملوه على التحريم . دل على أن مقتضى الأمر الايجاب .

وجواب آخر: وهو أنه ان كان النهي يقتضي الوجوب[٢٥] لما ذكروه[٢٦] ، وجب أن يقتضي الأمر الوجوب . لأنه ما من أمر إلا وهو يتضمن النهي عن ضده ، والنهي عن ضده يقتضي قبحه[٢٧] . لأن الحكيم لا ينهى إلا عن قبيح . ولا يمكن تركه إلا بفعل المأمور به . فوجب أن يكون مقتضى الأمر الايجاب .

ولأن الأمر موضوع لاقتضاء الفعل . فوجب أن يحمل على وجه يحصل معه الفعل . ومتى حملناه على الندب . جوزنا له تركه . ولا يمكن تركه إلا بفعل.وذلك يوجب الاخلال بموضوع اللفظ .

احتج من قال بالوقف[٢٨] : بأن هذه الصيغة ترد والمراد بها الايجاب ، وترد والمراد بها الاستحباب . وترد والمراد بها الاباحة . وليس حملها على أحد هذه الوجوه ، بأولى من حملها على الوجه الآخر . فوجب التوقف فيها كاللون والعين .

والجواب: أن هذا يبطل بقوله : أوجبت وفرضت . فإنه قد يستعمل في غير الوجوب . وهو قوله عليه السلام : « غسل الجمعة واجب على كل محتلم[٢٩] »

---

(٢٥) أي وجوب الترك

(٢٦) من أن ذلك تابع لقبح النهي عنه لا لذاته .

(٢٧) هذا من الشيرازي بناء على مذهبه في أن الأمر بالشيء نهي عن ضده كما سيذكر بعد قليل وكما ذهب إليه في اللمع ص ١٠ خلافاً لما ذهب إليه المعتزلة تبعاً لجماعة . ولذلك لا يصلح أن يكون هذا جواباً عليهم . وسنذكر المسألة بالتفصيل في مكانها بعد قليل .

(٢٨) وهم الأشعري . والقاضي . والغزالي . والآمدي ومرادهم بالوقف ما قاله الغزالي في المستصفى (١٦٥/٨) : « لسنا نقول التوقف مذهب . لكنهم أطلقوا هذه . الصيغة للندب مرة وللوجوب أخرى.ولم يوقفونا على أنه موضوع لأحدهما دون الثاني . فسبيلنا أن لا ننسب إليهم ما لم يصرحوا به . وأن نتوقف عن التوقف والاختراع عليهم » .

(٢٩) الحديث رواه البخاري (١٥٨/٨) سندى . ومسلم في كتاب الجمعة ١ ـ باب وجوب غسل الجمعة حديث ٥ . ومالك في الموطأ في كتاب الجمعة حديث ٤ .

وقوله عليه السلام : « المضمضة والاستنشاق فريضتان في الجنابة ثلاثاً »[٣٠] - ثم اطلاقه يحمل على الوجوب . وعلى أن هذا اللفظ بمجرده موضوع للإيجاب . ويرد والمراد به الندب بقرينة تقترن به . كالحمار موضوع بمجرده /٤ - ب/ موضوع للبهمية . ويستعمل في الرجل البليد بقرينة والأسد موضوع للبهيمة المفترسة . ويستعمل في الرجل الشجاع بقرينة . فكذلك ههنا . ويفارق ما ذكروه من اللون والعين وغيرهما من الأسماء المشتركة فإن ذلك غير موضوع بمجرده لشيء بعينه . وقد بينا أن هذا اللفظ بمجرده موضوع . في اللغة للإيجاب . فإذا حمل على الندب كان بقرينة تقترن به . ودلالة تدل عليه .

فإن قيل : ما الفرق بينك وبين المعتزلة أن لفظ الأمر بمجرده موضوع للندب . ثم نحمله على الوجوب بدليل القرينة .

قلنا : القرآن فصل بينهما . وهو قوله تعالى : « ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك »[٣١] . وقول السيد من العرب لعبده : اسقني ماء . وهذان الدليلان فصل بينهما .

واحتجوا : بأن دعوى الايجاب في هذه الصيغة لا يخلو . إما أن تكون بالعقل . أو بالنقل .

والعقل لا يوجب ذلك .

والنقل لا يخلو . اما أن يكون متواتراً . أو آحاداً .

وليس يقبل فيه الآحاد . لأنه من مسائل الأصول[٣٢] .

---

(٣٠) الحديث رواه الدار قطني عن أبي هريرة أن النبي ﷺ جعل المضمضة والاستنشاق للجنب ثلاثاً فريضة . ثم قال الدار قطني . هذا باطل . ولم يحدث به إلا بركة . وبركة هذا يضع الحديث . انظر الدار قطني ١١٥/١ باب ما روى في المضمضة والاستنشاق في غسل الجنابة . وقال ابن عراق في تنزيه الشريعة المرفوعة ٦٦/٢ رواه ابن عدي والدار قطني وابن حبان عن أبي هريرة وقال ، قال الدار قطني هذا الحديث وضعه بركة أو وضع له ثم قال ، قال السيوطي . والذهبي في الميزان هذا باطل . وقد جاء مرسلاً .

(٣١) الأعراف ١٢/٧ وانظر القرطبي (١٦٩/٧) والآلوسي (٨٨/٨) .

(٣٢) بناء على مذهبه في أن مسائل الأصول تحتاج للأدلة القاطعة . وهو مذهب المتقدمين كالصيرفي . وابن السمعاني . والباقلاني . وإمام الحرمين . والغزالي وغيرهم . وذهب البصري . والرازي . وأتباعه . إلى قبول الدليل الظني في المسائل الأصولية لأن المقصود بها العمل .

وليس فيه تواتر . لأنه لو كان . لأوجب العلم ضرورة لنا ولكم . ولما لم يقع العلم . دل على أنه ليس فيها تواتر : فلا معنى لحملها على الايجاب

والجواب : أن هذا ينقلب عليهم في دعواهم أن هذا اللفظ مشترك بين الوجوب . والاستحباب . والاباحة . فانهم أثبتوا هذا الاشتراك(٣٣) وليس معهم في ذلك واحد من الطريقين على ما ساقوه .

وجواب آخر : وهو أنا قد بينا ذلك بالاستدلال من أفعالهم على مقاصدهم وعلمنا بضربهم العبيد على المخالفة . أنهم وضعوا هذه الصيغة للايجاب .

ولأنهم : ان كلمونا في أوامر صاحب الشرع . فقد بينا من القرآن والسنة المتلقاة بالقبول . ما يدل على الوجوب . فوجب حملها على ذلك .

واحتجوا : بأن استعمال هذا اللفظ في الندب والاباحة . أكثر من استعماله في الوجوب . ولا يجوز أن يكون موضوعاً للوجوب ثم يستعمل في غير موضعه أكثر .

قلنا : لا نمنع أن يكون موضوعاً للوجوب ثم يستعمل في غيره أكثر . ألا ترى أن الوطء اسم للدوس في اللغة حقيقة . ثم صار استعماله في الجماع أكثر . فكذلك ههنا لا يمتنع أن يكون مثله .

واحتج المعتزلة : بأن الأمر من الحكيم يقتضي حسن المأمور به . إذ لا يجوز أن يريد الاباحة في دار التكليف . وحسنه لا يقتضي أكثر من الندب وأما الزيادة على ذلك فلا تقتضيه . فحملناه على أدنى ما يقتضيه اللفظ .

---

(٣٣) هذا الجواب يرد على من قال بالاشتراك ممن قال بالوقف . ولكن صرح الغزالي في المستصفى ١٦٥/١ بأنهم لا يقولون بالاشتراك فقال : السؤال الثالث قولهم ان هذا ينقلب عليكم في قولكم إن هذه الصيغة مشتركة . . . الخ ثم قال قلنا : لسنا نقول انه مشترك . لكنا نقول انا نتوقف في هذا أيضاً . فلا ندري أنه وضع لأحدهما وتجوز به عن الآخر . أو وضع لهما معاً» ا هـ وكذلك قال الآمدي في الإحكام ١٣٤/٢ قال : « وذلك لأن وضعه مشتركاً أو حقيقة في البعض مجازاً في البعض . اما أن يكون عقلياً أو نقلياً . وساق نفس الدليل ا هـ .

والجواب : أن هذه دعوى . ٥/ ـ أ/ وشرح لمذهبهم . وأنه لا يقتضي أكثر من ذلك .

وليس قولهم في هذا . إلا كقول من يقول في قوله : أوجبت عليك : انه لا يقتضى أكثر من ذلك . فلا يحمله على الايجاب .

ثم هذا يبطل بالنهي . فإنه يدل من الحكيم على كراهية المنهيّ عنه . وكراهيته لا تقتضي التحريم . لأنه قد يكره كراهية تنزيه . ثم لم يحمل على أدنى ما تتناوله الكراهة . فبطل ما قالوه[٣٤] .

وجواب آخر : وهو أنه إن كان الأمر يقتضي حسن المأمور به . فهو يقتضي قبح ضده . ولا يمكنه ترك ضده إلا بفعل المأمور به . فوجب أن يكون واجباً[٣٥] .

واحتج : بأنه لو كان ذلك يقتضي الوجوب . لما حسن من الولد مع والده والعبد مع سيده . وقد رأينا الجميع يتخاطبون بينهم بذلك . فدل على أنه لا يقتضي الوجوب . ألا ترى أن قوله : فرضت وألزمت . لما اقتضى الوجوب لم يتخاطب به العبيد والسادة .

قلنا : هذا يبطل بلفظ النهي . فإن الجميع يتخاطبون به فيما بينهم . ثم ظاهره الوجوب .

ولأن استعمال اللفظ في بعض المواضع التي لا تحتمل الوجوب . لا يدل على أنه غير موضوع للوجوب .

ألا ترى أن الحمار يستعمل في موضع لا يحتمل البهيمة . كقولهم في البليد هذا حمار . ثم لا يدل على أنه غير موضوع للبهيمة . المخصوصة . وكذلك هاهنا مثله .

---

(٣٤) وقد أجاب الغزالي عن هذا الدليل بأجوبة أخرى منها ، أنه لو وجب تنزيل الألفاظ على الأقل المستيقن . لوجب تنزيل هذا على الإباحة والاذن . إذ يقال : أذنت لك في كذا فافعله . فهو الأقل المشترك . أما حصول الثواب بفعله فليس بمعلوم كلزوم العقاب بتركه . لا سيما على مذهب المعتزلة . فالمباح عندهم حسن . ويجوز أن يفعله الفاعل لحسنه ويأمر به . وكذلك يلزم تنزيل صيغة الجمع على أقل الجمع . ولم يقولوا به » اهـ . وذكر أجوبة أخرى . المستصفى (١٦٦/٨) .

(٣٥) وهذا أيضاً بناء على مذهبه في أن الأمر بالشيء نهي عن ضده كما بيناه وكما سيذكره . وهم لا يذهبون إليه . فلا يحتج به عليهم .

قالوا : ولأن قوله : « افعل » لمن هو فوقه . يقتضي الإرادة دون الوجوب . فكذلك لمن[36] هو دونه . وجب أن يقتضي الإرادة دون الوجوب .

قلنا : يبطل بالنهي . ثم هذا اللفظ لمن هو فوقه يسمى سؤالاً وطلباً . ولمن هو دونه يسمى أمراً . فدل على الفرق بينهما[37] .

واحتجوا : بأن قوله : « افعل » وقوله : « أريد منك أن تفعل » واحد . لأن كل واحد منهما يقتضي إرادة المأمور به . فإذا لم يقتض أحدهما الايجاب . لم يقتض الآخر .

قلنا : لا نسلم هذا . بل معنى قوله : « افعل » . استدعاء الفعل ومعنى قوله : « أريد منك أن تفعل » . إخبار عما يريده . ولهذا يدخل الصدق والكذب في أحدهما دون الآخر . ولأن قوله : « أريد يسمى مسألة وطلباً » . وقوله : « افعل » . يسمى أمراً . فافترقا .

* * *

---

(٣٦) في الأصل « من » .

(٣٧) هذا الجواب بناء على مذهبه ومذهبهم في اشتراط العلو . والجمهور لا يشترطونه . فلا يفرقون بين كونه من أعلى لأسفل . أو من أسفل لأعلى ولذلك يقولون بأنه في كلا الحالتين يقتضي الوجوب . ولذلك يذمون من أمر من هو أعلى منه رتبة .

مسألة (٤)

المندوب إليه غير مأمور به في أحد الوجهين[١] ، ومأمور به في الوجه الثاني[٢] .

فوجه الأول : ما روى عن النبي ﷺ أنه قال لبريرة : (كنتِ لو راجعتِه ، فإنه أبو ولدك . قالت : بأمرك يا رسول الله . فقال : لا انما أنا شفيع[٣]) . وإجابة النبي ﷺ / ٥ - ب / فيما يشفع فيه ، مندوب إليه . فلو كان المندوب مأموراً به ، لما امتنع من كونه أمرا[٤] .

وأيضا : فإنه لو كان المندوب إليه مأمورا به ، لحسن أن يقال لكل من ترك مستحبا ، من إماطة الأذى عن الطريق ، وصلاة التطوع وصوم التطوع : عصيت الله

---

(١) وهذا هو الذي اختاره الشيرازي ودافع عنه ، وقد صرح به في اللمع (ص/ ٧) فقال « وأما الاستدعاء على وجه الندب ، فليس بأمر حقيقة ، ومن أصحابنا من قال : هو أمر حقيقة » .

وإلى هذا ذهب الكرخي ، والرازي من الحنفية ، والشيخ أبو حامد والقاضي أبو الطيب ، وابن الصباغ ، وابن السمعاني والرازي ، وغيرهم من الشافعية . (رفع الحاجب ١ / ١٤٤ - ب) .

(٢) وإليه ذهب القاضي الباقلاني ، والآمدي ، وابن الحاجب والغزالي وجماعة أخرى غيرهم . وانظر نهاية السول (٢/ ٥) والإحكام (٢/ ١١٨) والمنتهي لابن الحاجب (ص/ ٢٨) وفواتح الرحموت (١/ ١١١) والمستصفى (١/ ٧٥) بولاق .

فإن قيل : كيف يكون المندوب عند هؤلاء مأمورا به مع أنهم قالوا في باب الأمر إن صيغة افعل حقيقة في الوجوب ؟

قلنا : الكلام هنا في الأمر « أ م ر » . لا في صيغة افعل . والأمر محمول على الواجب والمندوب بالحقيقة . وافعل مختصة بالوجوب . فالندب مأمور به حقيقة . ولا يدخل فيه صيغة افعل حقيقة . وإلا لتناقض كلامهم وهذه هي طريقة الآمدي . وأشار إليها ابن السبكي في رفع الحاجب ١٤٤/١ - ب .

أما الرازي ومن ذكرنا ممن ذهب مذهب الشيرازي فإنهم قالوا : لا فرق بين الأمر وصيغة افعل . لذلك كان المندوب غير مأمور به حقيقة . لأن افعل عندهم مختصة بالوجوب .

(٣) انظر تخريج الحديث في (ص / ٢٩) .

(٤) قال الآمدي : يجب حمل الحديث على أمر الإيجاب دون أمر الندب . والمسألة مبنية كما ذكرت على الخلاف في صيغة افعل . الإحكام (٢/ ١١٣) .

تعالى وخالفت أمره . كما يحسن أن يقال ذلك لكل من ترك الواجب[٥] .

ولما لم يجز أن يقال هذا . دل على أنه غير مأمور به .

واحتج من قال بالوجه الثاني : بأنه طاعة . فكان مأمورا به كالواجب .

والجواب : أن الواجب لم يكن مأمورا به لكونه طاعة . وإنما صار مأمورا به . لأنه يجب فعله . ويعصى بتركه . وفي مسألتنا . لا يجب فعله . ولا يعصى بتركه فافترقا .

قالوا : ولأن الواجب ما يثاب على فعله ويعاقب على تركه . والندب ما يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه . فإذا حمل على الندب . فقد حمل على بعض ما يشتمل عليه الواجب . فكان حقيقة فيه . كما لو حملوا العموم على بعض ما يتناوله .

قلنا : لا نسلم أن معنى الواجب ما يثاب على فعله . ويعاقب على تركه . وإنما الواجب ما يعاقب على تركه . ويدخل الثواب على فعله على وجه التبع . وهو أنه لما امتثل الأمر . صار مثابا عليه . ويخالف العموم . فإن لفظه يتناول الجنس كله . فإذا خرج بعضه بالدليل . بقي اللفظ متناولا للباقي . فكان حقيقة فيه[٦] .

* * *

---

(٥) أجاب ابن الحاجب عن هذا بأن المراد أمر الإيجاب . إذ هو الذي تستدعي مخالفته المعصية . قال ابن السبكي في رفع الحاجب ١١٥/٨ - ب : ولقائل أن يقول : يقال لك هذا في باب الأمر حيث قلت تارك المأمور عاص بدليل : أفعصيت أمري ؟ ؟ فيقول المعنى بما يعصي بتركه . أمر الإيجاب اهـ . وبهذا يبطل جواب ابن الحاجب إذ ما يكون له جوابا هناك يكون جوابا للشيرازي هنا .

(٦) قال ابن السبكي في الجواب أيضا : اللفظ إذا أطلق على بعض مدلوله الحقيقي كان مجازا . وكذلك يقال في العام يطلق على الخاص . والثاني أن المندوب ليس بعض الواجب . بل قسيمه . وإن اشتركا في الثواب على الفعل .

مسألة (٥)

إذا ورد الأمر بعد الحظر متجردا (على[1]) القرائن ، اقتضى ، الوجوب[2] .

ومن أصحابنا من قال : يقتضى الإباحة[3] ، وهو ظاهر قول الشافعي[4] .

لنا : قوله تعالى : « فليحذر الذين يخالفون عن أمره »[5] . ولم يفصل بين أن يتقدمه حظر . أو لا يتقدمه حظر .

ويدل عليه هو أن الأمر ورد متجردا عن القرائن . فاقتضى الوجوب كما لو لم يتقدمه حظر .

فإن قيل : لا نسلم أنه ورد متجردا عن القرائن . بل تقدم الحظر عليه . قرينة تصرف اللفظ عن ظاهره . وذلك أن الظاهر أنه يرفع ما تقدم من الحظر .

---

(١) كذا في الأصل والصواب عن القرائن . وعليه مشى الشيرازي في غير هذا الموضع .

(٢) هذه المسألة مفرعة على ثبوت أن صيغة افعل للوجوب . وإلى كونها تفيد الوجوب بعد الحظر ذهب المعتزلة . والإمام أبو المظفر بن السمعاني في القواطع . ونقله ابن الصباغ في عدة العالم عن اختيار القاضي أبي الطيب وإليه ذهب الشيرازي أيضا في اللمع وشرحها . واختاره الرازي وأتباعه جميعا . انظر الابهاج (٢٦/٢) .

(٣) وإليه ذهب ابن الحاجب . ونقله ابن برهان في وجيزه عن أكثر الفقهاء والمتكلمين . ونقله الخلاني عن معظم الأصحاب . انظر المنتهي لابن الحاجب (ص ٧١) والابهاج (٢٧/٢) .

(٤) نقله ابن التلمساني في المعالم عن نصه . وكذا نقله عنه عبد العزيز بن عبد الجبار الكوفي . كما نقله الأصبهاني في شرح المحصول . وقال القاضي في مختصر التقريب إنه أظهر أجوبة الشافعي . وقال ابن السمعاني : عليه يدل ظاهر قول الشافعي في أحكام القرآن . الابهاج (٢٧/٢) والشافعي هو الإمام أبو عبد الله محمد بن إدريس ولد سنة ١٥٠ وتوفى بمصر سنة ٢٠٤ هـ وهو أعرف من أن يعرف . وهناك مذهبان آخران :
الأول : للغزالي في المستصفى (١٦٨/١) قال : والمختار أنه ينظر فإن كان الحظر السابق عارضا لعلة وعلقت صيغة افعل بزواله كقوله تعالى :
« فإذا حللتم فاصطادوا » فعرف الاستعمال يدل على أنه لرفع الذم فقط ثم قال : أما إذا لم يكن الحظر عارضا لعلة ولا صيغة افعل علق بزوالها فيبقى موجب الصيغة على أصل التردد » اهـ .
الثاني لإمام الحرمين والآمدي وهو التوقف . الابهاج (٢٧/٢) والإحكام (١٦٥/٢ - ١٦٦) .

(٥) النور ٦٣/٢٤ .

والجواب : أن القرينة ما يبين معنى اللفظ ويفسره . وذلك إنما يكون بما يوافق اللفظ ويماثله . فأما ما يخالفه ويضاده . فلا يجوز أن يكون بيانا له فلا يجوز أن يجعل قرينة .

وأيضا : أنه لا خلاف أن النهي بعد الأمر يقتضي الحظر . فكذلك الأمر بعد النهي وجب أن يقتضي الوجوب .

ولأن كل واحد من اللفظين مستقل بنفسه فلا يتغير معه مقتضى الثاني بتقدم الأول . كما لو قال : حرمت عليك كذا . ثم قال : أوجبت عليك كذا . ولا ٦/ ـ أ/ يلزم قولهم : فلان بحر . حيث حملنا البحر على وصف الرجل دون الماء الكثير . لأن البحر غير مستقل بنفسه . فاعتبر حكمه بنفسه . ألا ترى أنه لو لم يصله بما قبله . لم يفد . فجعل وصفا لما قبله . وههنا الكلام مستقل بنفسه . فاعتبر حكمه (بنفسه[٦])

واحتجوا : بأن الظاهر من هذا الأمر أنه قصد به رفع الجناح فيما حظر عليه .

يدل عليه : أن السيد إذا منع عبده من فعل شيء . ثم قال له : افعله . كان المعقول من هذا الخطاب . إسقاط التحريم دون غيره . فكذلك ههنا .

الجواب : أنا لا نسلم ما ذكروه . بل الظاهر أنه قصد الإيجاب . لأن اللفظ موضوع للإيجاب . والمقاصد تعلم بالألفاظ .

ولأن هذا نسخ للحظر . والحظر قد ينسخ بإباحة . وقد ينسخ بالإيجاب . وليس حمله على الإباحة . بأولى من حمله على الإيجاب . فتعارض الاحتمالان في ذلك . وبقي اللفظ على مقتضاه في الإيجاب .

ولأنه لو جاز أن يقال هذا في الأمر بعد الحظر ـ إن القصد به رفع الجناح فلم يقتض الوجوب . لجاز أن يقال في النهي بعد الأمر إن القصد منه اسقاط الوجوب . وإباحة الترك . فلا يقتضى الحظر .

واحتجوا : بأن كل أمر ورد في الشرع بعد الحظر فالمراد به الإباحة . كقوله

(٦) في الأصل بنفـ فقط والبقية متآكلة . والظاهر هو ما أثبته والله أعلم .

عز وجل : « وإذا حَلَلْتم فاصطادوا[7] » . « فإذا قضيتِ الصلاةُ فانتشروا[8] » « فإذا تَطَهَّرْنَ فأتوهُنَّ مِنْ حيثُ أَمَرَكُمُ الله[9] » . فدل على أن هذا مقتضاه .

فالجواب : أنه قد ورد أيضا والمراد به الوجوب . وهو قوله تعالى : « فإذا انسلخَ الأشهُرُ الحُرُمُ فاقتلوا المشركين[10] » .

وعلى أنا إنما حملنا هذه الأوامر على الإباحة بدلالات دلت عليها . وهذا لا يدل على أن ذلك مقتضاها . ألا ترى أن أكثر ألفاظ العموم في الشرع محمولة على الخصوص . ثم لا يدل على أن مقتضاها الخصوص . فكذلك ههنا .

واحتجوا : بأن الأشياء في الأصل على الاباحة . فإذا ورد بعد الحظر . ارتفع الحظر . وعاد إلى الأصل . وهو الإباحة .

والجواب : أنا لا نسلم أن الأشياء في الأصل على الإباحة . بل هي على الوقف في أصح الوجوه .

وعلى أن هذا يبطل به إذا قال بعد الحظر أوجبت . فإنه يحمل على الوجوب . ولا يقال : ان الأشياء في الأصل على الإباحة . فيرتفع الحظر بهذا اللفظ ويعود إلى الأصل . وهو الإباحة .

ولأنه لو جاز أن يقال هذا في الأمر بعد الحظر . لجاز أن يقال في النهي بعد الأمر : إنه لا يقتضي التحريم . لأن الأشياء في الأصل على الإباحة . فإذا ورد النهي بعد الأمر . ارتفع الوجوب . وعاد إلى أصله . وهو الإباحة . ولما لم يصح هذا في النهي بعد الأمر . لم يصح في الأمر بعد النهي .

* * *

(٧) المائدة ٢/٥ وانظر الآلوسي (٥٣/٦) .

(٨) الجمعة ١٠/٦٢ .

(٩) البقرة ٢٢٢/٢ وانظر القرطبي (٨٠/٣)

(١٠) التوبة ٥/٩ والقرطبي (٧١/٨)

مَسْأَلَة (٦)

الأمر المجرد لا يقتضي /٦ ـ ب/ التكرار في قول أكثر أصحابنا[(١)] ومنهم من قال : إنه يقتضي التكرار[(٢)] .

---

(١) أي ولا يقتضي المرة . وإنما يفيد طلب الماهية من غير اشعار بالوحدة والكثرة . نعم . لا يمكن ادخال الماهية في الوجود بأقل من مرة . فصارت المرة من ضروريات الإتيان بالمأمور به . لا أن الأمر يدل عليها بذاته .

هذا وقد زعم البعض أن الشيرازي يذهب إلى أنه يدل على المرة . وأنه نقله عن معظم الأصحاب . وهذا خطأ . فإن الشيرازي لم يرد إلا ما ذكرناه من أن الأمر لا يدل لا على مرة ولا على تكرار . وهو مراده بما نقله عن أكثر أصحاب الشافعي .

ويدل عليه قوله في اللمع ص ٨ : والدليل على أن اطلاق الفعل يقتضي ما يقع عليه الاسم . ألا ترى أنه لو حلف ليفعلن بر بمرة واحدة . فدل على أن الإطلاق لا يقتضي أكثر من ذلك اهـ .

قال ابن السبكي في رفع الحاجب ٣١٢/٨ ـ ب بعد أن ذكر المذهب المختار الذي ذكرناه ، وأراه رأي أكثر أصحابنا . وان صرح أحد منهم باقتضائه المرة . فهذا مراده اهـ .

وقال في مكان آخر بعد أن نقل عن البعض أن الشيرازي قال بأنه يفيد المرة . وأنه نقله عن معظم الأصحاب قال : وأنا أقول إن النقلة لهذا عن أصحابنا لا يفرقون بينه وبين الرأي المختار . وليس غرضهم إلا نفي التكرار والخروج عن العهدة بالمرة . ولذلك لم يحك أحد منهم المذهب المختار مع حكاية هذا . وإنما اقتصروا على هذا لأنه عندهم هو نفس ذلك المذهب اهـ .

وأقول : وإلى هذا المذهب ذهب الإمام الرازي . وأتباعه . ونقله ابن الحاجب عن اختيار إمام الحرمين . واختاره الآمدي . والغزالي في المنخول وانظر الابهاج (٢٩/٢) نهاية السول (٢٩/٢) المنتهي لابن الحاجب (ص ٦٧/) والإحكام (١٤٣/٢) والمنخول (ص ١٠٨/) .

(٢) أي المستوعب لزمان العمر بشرط الإمكان . ونقله الشيرازي في « شرح اللمع » عن شيخه أبي حاتم القزويني وعن القاضي أبي بكر . وهو مذهب الأستاذ وجماعة من الفقهاء والمتكلمين . (الابهاج ٢٩/٢) .

وهناك ثلاثة مذاهب أخرى :

الأول : الوقف . وهو مذهب الباقلاني وجماعة من الواقفية .

الثاني : للمرة قال أبو حامد الاسفراييني في كتابه أصول الفقه : انه الذي يدل عليه كلام الشافعي في الفروع وعليه أكثر الأصحاب . وقد علمت ما ذكرناه في معنى نقله عن معظم الأصحاب . ونقله الغزالي في المنخول عن الفقهاء . رفع الحاجب (٣١٢/٨ ـ ب) الابهاج (٢٩/٢) المنخول (ص ١٠٨/) .

الثالث : نقله ابن السبكي عن ابن أبان ، أنه ان كان فعلا له غاية يمكن إيقاعه في جميع المدة فيلزمه في جميعها . وإلا فيلزمه الأقل . الابهاج (٣٠/٢) .

لنا : أن قوله : صل ، أمر ، كما أن قوله : صلى ، خبر عنه ، ثم ثبت أن قوله : صلى ، لا يقتضي التكرار ، فكذلك قوله : صل .

وأيضا : أن قوله : صل ، وصم ، لا يقتضي أكثر من إيجاد ما يسمى صلاة وصوما .

يدل عليه : انه إذا فعل صوما وصلاة ، حسن أن يقول : صمت ، وصليت ، فإذا فعل ما يقتضيه اللفظ ، لم تلزمه زيادة إلا بدليل .

ويدل عليه : أنه لو حلف ليفعلن كذا ، بر بفعل مرة واحدة ، ولو كان اللفظ يقتضي التكرار ، لما بر بفعل مرة واحدة ، كما لو حلف ليفعلن كذا على الدوام .

وأيضا : أنه لو قال لوكيله : طلق امرأتي ، لم يجز أن يطلق أكثر من طلقة ، فلو كان الأمر يقتضي التكرار ، لملك الوكيل إيقاع ثلاث تطليقات كما لو قال : طلق ما شئت ، أو كل ما أملكه .

فإن قيل : مقتضى اللفظ في اللغة في ما ذكرتم - من اليمين ، والتوكيل - التكرار ، وإنما تركنا مقتضى اللفظ بالشرع ، ويجوز أن يكون اللفظ في اللغة يقتضي أمرا ، ثم يقرر الشرع فيه على غير مقتضاه في اللغة ، فيحمل على ذلك ، ولا يدل على أن في ما لم يقرر الشرع فيه شيئا لا يحمل على مقتضاه في اللغة ، كما لو حلف لا يأكل الرؤوس ، فإنا نحمل ذلك بالشرع على رؤوس النعم خاصة ، ثم لا يدل على أن الرؤوس في اللغة لا يقتضي سائر الرؤوس .

والجواب عنه : أن الأمر في اليمين والوكالة ، محمول على موجب اللغة[٣] ، والشرع ورد فيهما بمراعاة موجب اللغة ، ولهذا لو قيد كل واحد منهما بما يقتضي التكرار ، لحمل على التكرار ، وهو أن يقول : والله لأفعلن كذا أبدا ، أو يقول لوكيله : طلق امرأتي كل ما أملكه من الطلاق ، فلو لم يكن مقتضى اللفظ في اللغة ما ذكرناه ، لم يحمل عليه[٤] .

---

(٣) وعلى هذا الشافعي وفقهاء الشافعية ، قال الرافعي في الأيمان : يتبع مقتضى اللغة تارة ، وذلك عند ظهورها وشمولها ، وهو الأصل ، وتارة يتبع العرف إذا استمر واطرد ، (وانظر الأشباه والنظائر للسيوطي ص ٩٥)

(٤) مراد الشيرازي أنه لو لم يكن الأمر دالا على الماهية المتحققة بالمرة بل دالا على التكرار ، لكان تقييده بالتكرار تكرارا لا فائدة فيه ولا يستفاد منه معنى ، لكن التالي باطل فبطل المقدم وثبت نقيضه وهو أنه دال على الماهية لا التكرار .

وأما إذا حلف على أكل الرؤوس . فإنما حملناه على رؤوس النعم[5] . لأن في عرف أهل اللغة لا يطلق اسم الرؤوس إلا على هذه الرؤوس . فراعينا في ذلك أيضا موجب اللغة وعرف أهل اللسان . فيجب أن يكون ها هنا أيضا يراعى موجب اللغة وعرف اللسان .

واحتجوا : بما روى أن النبي ﷺ قال في شارب الخمر : (اضربوه[6]) فكرروا عليه الضرب . ولو لم يكن مقتضى الأمر التكرار . لما كرروا عليه الضرب .

والجواب : أنهم إنما حملوا اللفظ على التكرار لقرينة اقترنت باللفظ وهو شاهد الحال . وذلك أنهم علموا أن قصده الردع والزجر . وأن ذلك لا يحصل إلا بتكرار الضرب . وخلافنا في الأمر المتجرد عن القرائن .

٧/ أ/ **وأيضا :** ما روي عن الأقرع بن حابس[7] قال للنبي ﷺ : (أحجنا هذا في كل سنة . أم في العمر مرة واحدة ؟[8])

فلو كان الأمر يقتضي مرة واحدة . لم يكن لهذا السؤال معنى .

قلنا : هذا مشترك الدليل . فإنه لو كان مقتضاه التكرار . لم يكن لهذا السؤال معنى .

فكل جواب لهم عن سؤاله عن التكرار واللفظ موضوع له . فهو جوابنا عن سؤاله مرة واحدة واللفظ موضوع له .

---

(٥) الرؤوس تطلق في الايمان على رؤوس الغنم قطعا والإبل والبقر على الأصح (المغنى للشربيني ٣٣٥/٤) .

(٦) الحديث أخرجه أبو داود في كتاب الحدود برقم ٤٤٧٧ وأخرجه البخاري ١٧١/٤ سندي ولفظ أبي داود أن رسول الله ﷺ أتى بشارب خمر فقال : « اضربوه » قال أبو هريرة فمنا الضارب بيده ومنا الضارب بنعله والضارب بثوبه .

(٧) هو الأقرع بن حابس بن عقال التميمي . المجاشعي . الدارمي . أحد المؤلفة قلوبهم . شهد مع رسول الله ﷺ فتح مكة . وحنينا . والطائف . قال ابن دريد : اسمه فراس . ولقب الأقرع لقرع كان برأسه قتل في خلافة عثمان حين استعمله عبد الله بن عامر على جيش سيره إلى خراسان (الاستيعاب ١٠٣هـ . الإصابة . تعجيل المنفعة ٣٠) .

(٨) الحديث أخرجه عن الأقرع بن حابس أبو داود برقم ١٧٢١ . والنسائي . وابن ماجة برقم ٢٨٨٦ . وأحمد في المسند ٢٣٠٤ معارف .

ولأنه إنما حسن السؤال لأن اللفظ يحتمل التكرار . ومع الاحتمال يُحسن السؤال . فبطل تعلقهم به .

واحتجوا : بما روي أن النبي ﷺ قال : (إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم[٩]) .

والجواب : أنه إنما أمر بأن يؤتى من الأمر ما استطاع منه . وعندنا الدفعة الثانية ليست من الأمر . وإنما الأمر من الدفعة الأولى . فيجب أن نأتي منها بما نستطيع .

واحتجوا : بأن أكثر أوامر الشرع على التكرار . فدل على أن ذلك مقتضى الأمر .

قلنا : هذا يبطل بألفاظ العموم . فإن أكثرها على التخصيص . ولا يدل على أن ذلك مقتضاها .

وعلى أنا إنما حملنا تلك الأوامر على التكرار لقيام الدلالة عليها . وخلافنا في الأمر المتجرد عن الدليل .

وعلى أن ما ذكروه دليل لنا . فإن الأوامر التي ذكروها لم نحملها على التكرار على الدوام . وإنما حملناها على التكرار في أوقات مخصوصة . وعندهم أن الأمر يقتضي التكرار على الدوام . فبطل ما قالوه .

قالوا : لا خلاف أن النهي يقتضي التكرار . فكذلك الأمر

قلنا : فرق بين اللفظ الموضوع للنفي . وبين اللفظ الموضوع للإثبات .

ألا ترى أنه لو قال : والله لا فعلت كذا . لم يبر إلا بالتكرار والدوام . ولو قال : والله لأفعلن كذا بر بمرة واحدة . فدل على الفرق بينهما .

---

(٩) الحديث أخرجه مسلم في الحج رقم ٤١٢ عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : خطبنا رسول الله ﷺ أيها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا . . . ثم قال : فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه » انتهى لفظ مسلم وأخرجه أحمد ٧٣٦١ معارف والنسائي ٢٤ كتاب الحج ١ - باب وجوب الحج والطبري في تفسيره (١١٠/١١) .

ويدل عليه أنه لو كان النفي في الخبر بأن قال : ما فعلت كذا ، اقتضى التكرار ، ولو كان للإثبات في الخبر بأن قال : فعلت كذا ، اقتضى ما يقع عليه الاسم .

ولأن النهي لو قيده بمرة واحدة اقتضى التكرار ، ولو قيد الأمر بمرة واحدة ، لم يقتض التكرار . فدل على الفرق بينهما .

واحتجوا : بأن قوله صل يحتمل صلاة وأكثر من صلاة على طريق الحقيقة ألا ترى أنه يجوز أن يفسر بالجميع ، فوجب أن يحمل اللفظ على الكل .

والجواب : أنه يبطل بقوله صليت ، لأنه يحتمل صلاة وأكثر على ما ذكروه ، ثم لا يحمل /٧ ـ أ/ اطلاقه إلا على أدنى ما يتناوله الاسم .

واحتجوا : بأنه لو قال : احفظ هذا ، فحفظه ساعة ، ثم ترك حفظه ، استحق التوبيخ والعقوبة ، ولو لم يقتض الدوام لما حسن توبيخه وعقوبته .

والجواب : أن معنى الحفظ أن لا يضيع ، فإذا حفظه ساعة ، ثم تركه صار مضيعا ، فلم يجعل ممتثلا للأمر ، فلهذا أوجب عليه على الدوام ، وليس كذلك إذا قال : صل ، فإن ذلك يقتضي تحصيل ما يسمى صلاة ، وذلك يحصل بفعل صلاة واحدة ، فافترقا .

ويدل عليه : أنه لو حفظ ساعة ، ثم خلاه ، لم يحسن منه أن يقول حفظت ولو صلى صلاة واحدة ، حسن أن يقول : صليت ، فافترقا .

ولأن البر في اليمين على الحفظ لا يحصل إلا بالمداومة ، والبر في اليمين على الصلاة وسائر الأفعال يحصل بأدنى ما يتناوله الاسم ، فدل على الفرق بينهما .

واحتجوا : بأن الأمر يقتضي وجوب الفعل ، ووجوب الاعتقاد ، ثم اعتقاد الفعل يجب تكراره ، فكذلك الفعل .

قلنا : لا يمنع أن يجب تكرار الاعتقاد دون الفعل ، كما لو قال : صل مرة ، فإن الاعتقاد يتكرر وجوبه والفعل لا يتكرر وجوبه .

ولأن الاعتقاد ليس يجب بالأمر . وإنما يجب بمعنى آخر . وهو أن الأمر يتضمن الخبر بوجوبه . فإذا ذكر المكلف الأمر . ولم يعتقد وجوبه . صار مكذبا له في خبره . فيصير كافرا بذلك . فوجب عليه اعتقاد الوجوب كلما ذكر الأمر . وليس كذلك الفعل . فإنه يجب بالأمر . وقد بينا أن اللفظ لا يقتضي إلا أدنى ما يتناوله الاسم . فافترقا .

قالوا : الأمر بالصلاة عام في جميع الأزمان . كما أن لفظ العموم عام في الأعيان .

والذي يدل عليه : أنه يصح استثناء ما شاء من الأوقات . كما يصح في العموم استثناء ما شاء من الأعيان . ثم ثبت أن العموم في الأعيان يقتضي استغراق جميعهم . فكذلك الأمر في الأزمان وجب أن يقتضي استغراق جميعها . وفي إثبات هذا إثبات التكرار .

والجواب : أن لفظ الأمر لا يتناول الزمان . وإنما يتناول الفعل . غير أن الفعل لا يقع إلا في زمان . فلم يجب حمله على العموم فيما لم يتناوله . ويخالف في هذا العموم في الأعيان . بأن اللفظ يتناول الأعيان . فحمل على عمومه .

يدل عليه : أنه لو قال : والله لأقتلن المشركين . حمل ذلك على عامتهم . ولو قال : والله لأقتلن . لم يحمل ذلك على جميع الأعيان /٨ ـ أ/ بل إذا قتل واحدا بر . فافترقا .

* * *

مَسْأَلَة (٧)

إذا علق الأمر بشرط ، وقلنا : إن مطلق الأمر لا يقتضي التكرار ، ففي المعلق بشرط وجهان [١] .

أصحهما : لا يقتضي التكرار [٢] .

ومن أصحابنا من قال : يقتضيه [٣] .

---

(١) أقول : قبل البحث في المذاهب في هذه المسألة يجب علينا أن نحرر محل النزاع فيها فنقول : قال الآمدي في الإحكام ١٥٠/٢ : « ما علق به المأمور من الشرط أو الصفة . إما أن يكون قد ثبت كونه علة في نفس الأمر لوجوب الفعل المأمور به كالزنا ، أو لا يكون كذلك . بل الحكم متوقف عليه من غير تأثير له فيه . كالإحصان الذي يتوقف عليه الرجم في الزنا . فإن كان الأول ، فالاتفاق واقع على تكرر الفعل بتكرره نظراً إلى تكرر العلة . ووقوع الاتفاق على التعبد باتباع العلة مهما وجدت . فالتكرار مستند إلى تكرار العلة لا إلى الأمر . وإن كان الثاني ، فهو محل الخلاف . والمختار أنه لا تكرار » اهـ .

إذن فمحل الخلاف على هذا هو السبب الذي لم يثبت كونه علة بل توقف الحكم عليه من غير تأثير له . وهذا لا ينافي ما ذكره الرازي من طرد الخلاف في السبب الذي ثبت كونه علة . لأن الآمدي فرض الكلام مع من يعترف بأن ترتيب الحكم على الوصف يفيد العلية . والإمام الرازي فرضه مع من ينكر ذلك .

هذا ، والمسألة مبنية على المسألة السابقة في أن الأمر يفيد التكرار أم لا ؟ فمن قال بأن الأمر المجرد يفيده ، قال به هنا من باب أولى ، ومن قال : لا فهو الذي تعرض لهذه المسألة والخلاف فيها .

(٢) وإلى هذا ذهب الغزالي في المستصفى (٧/٢) بولاق . والآمدي في كتابيه الاحكام (١٤٩/٢) ومنتهى السول ، (٩/٢) وابن الحاجب في كتابيه المنتهى (ص /٦٨) والمختصر . وصححه الشيخ أبو حامد . وغيره من الأئمة .

قال ابن السبكي في (رفع الحاجب ٨/ق ٣١٦ ـ أ) : وشرطه كما قال القاضي عبد الوهاب المالكي أن لا يكون معلقاً بلفظ يقتضي التكرار ، وإلا فلا شبهة في أنه يتكرر ، وذلك مثل ، كلما دخل زيد فاضربه . وذلك التكرار أيضاً ليس من لفظ الأمر كما عرفت . وقد أشار الشيرازي إلى هذا الشرط في اللمع ص ٨ .

(٣) أي مطلقاً ، لفظاً ، بمعنى أن هذا اللفظ قد وضع للتكرار فيفيده .

قال ابن السبكي في رفع الحاجب ٣١٦/٨ أ ـ وأنا أقول : المراد بالتكرار هنا ـ أي في تعليق الأمر على ما ثبت كونه علة أو على القول بأنه يفيد التكرار عند من التزمه ـ أنه متى وجد الوصف ، وجد أصل الأمر ، ثم لا يتكرر ، فليس التكرر هنا هو التكرر المذكور في المسألة السابقة ، ومثاله جلد الزاني ، فحيث زنا وجب جلده مرة ، ولا يجوز مرة أخرى إلا بزنا آخر . ومن هذا أقول : الأمر لا يقتضي التكرار ولو علق بعلة ثابتة ، لأني أريد بالتكرار هنا المراد في المسألة السابقة .

وفي المسألة مذهب آخر اختاره الإمام الرازي ، ونص عليه البيضاوي في المنهاج ، وهو أن الأمر المعلق بشرط أو صفة لا يقتضي التكرار لفظاً ويقتضيه قياساً .

لنا : هو أن كل أمر اقتضى مرة واحدة إذا كان مطلقاً ، اقتضى مرة واحدة وإن كان معلقاً على شرط ، كما لو قال : صل وصم .

ولأنه إذا كان المطلق لا يقتضي التكرار ، فالمعلق بشرط مثله ، لأن الشرط إنما يفيد تعلق المطلق عليه فقط ، فإذا لم يقتض المطلق التكرار ، وجب أن لا يقتضي المعلق بشرط .

ولأن أهل اللسان فرقوا بين قولهم : افعل كذا إذا طلعت الشمس ، وبين قولهم : افعل كذا كلما طلعت الشمس . ولهذا قال الفقهاء فيمن قال لزوجته : أنت طالق إذا طلعت الشمس ، فإنه يقع الطلاق عليه مرة واحدة ولا يعود ، ولو قال أنت طالق كلما طلعت الشمس ، تكرر وقوع الطلاق لتكرر الشرط . ولم يفرقوا بين اللفظين إلا لاختلافهما في موجب اللغة .

وأيضاً : فإن تعليق الأمر بالشرط يقتضي تخصيصه . فإذا كان مطلقه في الأحوال كلها لا يقتضي التكرار ، فالمخصوص ببعض الأحوال أولى بذلك .

واحتج القائل الآخر : بأن تعلق الحكم بالشرط كتعلقه بالعلة ، إذ كل واحد منهما سبب فيه ، فإذا كان تكرار العلة يوجب تكرار الحكم ، فكذلك تكرار الشرط .

قيل : لا نسلم هذا ، بل بينهما فرق ظاهر ، وهو أن العلة دلالة تقتضي الحكم ، فتكرر الحكم بتكررها . والشرط ليس بدلالة على الحكم ، ألا ترى أنه لا يقتضيه(٤) ، وإنما هو مصحح له ، فدل على الفرق بينهما(٥) .

= وفيه أن ترتيب الحكم على الوصف يؤذن بالعلية ، وأما ترتيبه على الشرط فليس كذلك ، قال ابن السبكي في الابهاج ٣٥/٢ ، ولم أرَ من صرح في كتاب القياس بمساواة ترتيب الحكم على الشرط لترتيب الحكم على الوصف ، وإنما المذكور هناك ترتيب الحكم على الوصف فقط .

(٤) أي لا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط بخلاف العلة فإنه يلزم من وجودها وجود المعلول .

(٥) هذا ما أجاب به ابن الحاجب على هذا الاعتراض ، وقد فصل الإمام الغزالي بين العلل الشرعية والعقلية في جوابه على هذه الشبهة فقال : قلنا : العلة إن كانت عقلية فهي موجبة لذاتها ، ولا يعقل وجود ذاتها دون المعلول ، وإن كانت شرعية فلسنا نسلم تكرر الحكم بمجرد إضافة الحكم إلى العلة ما لم تقترن به قرينة أخرى ، وهو التعبد بالقياس ، ومعنى التعبد بالقياس ، الأمر باتباع العلة ، وكأن الشرع يقول : الحكم يثبت بها فاتبعوه . المستصفى (٨/٢) ط . بولاق .

واحتج : بأن أوامر الله تعالى المعلقة بالشروط ، كلها على التكرار ، كقوله تعالى : « وإن كنتم جنباً فاطهروا[٦] » ، وكقوله : « إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم[٧] » ونحو ذلك . فدل على أن ذلك مقتضاه .

والجواب : أن في أوامره المعلقة على الشرط ما لا يقتضي التكرار كالأمر بالحج[٨] .

ولأن أوامر الشرع اقترنت بها أدلة تقتضي التكرار من الإجماع والقياس وغيرهما . وليس فيما اختلفا فيه دلالة تقتضي التكرار . فبقي على ظاهره[٩] .

واحتج أيضاً : بأن النهي المعلق بالشرط يقتضي التكرار . فكذلك الأمر .

والجواب هو : أن من أصحابنا من سوى[١٠] / ٨ ـ ب / بين الأمر والنهي إذا تعلق بالشرط .

وإن سلمنا . فإن الأمر مخالف للنهي . ألا ترى أن الأمر المطلق لا يقتضي التكرار . والنهي المطلق يقتضيه .

ولأنا بينا الفرق بينهما فيما مضى بما يغني عن الإعادة .

* * *

---

(٦) المائدة ٥/٦ وانظر القرطبي (٦/٨٠) والألوسي (٦/٨٠) .

(٧) المائدة ٥/٦ .

(٨) وذلك في قوله تعالى : « ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً » .

(٩) قال الغزالي في المستصفى ٢/٤ في الرد على هذه الشبهة . قلنا : ليس ذلك بموجب اللغة ومجرد الإضافة . بل بدليل شرعي في كل شرط . فقد قال تعالى : « ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً » ولا يتكرر الوجوب بتكرر الاستطاعة .

(١٠) قال في حاشية الأصل عند هذه الكلمة : « في أنهما لا يقتضيان »ا هـ.فمراد الشيرازي أن من أصحابنا من سوى بين الأمر والنهي في أن كلاً منهما وإن علق على شرط لا يقتضي التكرار . ولئن سلمنا أن النهي يقتضيه فلا كذلك الأمر للفرق بينهما .

مَسْأَلَة (٨)

تكرار الأمر بالشيء[1] يقتضي تكرار المأمور به[2] .

---

(١) قبل الاستدلال على هذه المسألة والترجيح فيها يجب علينا بيان محل النزاع فنقول ، الأمران إما أن يكونا متعاقبين أولا بأن يصدر الثاني بعد سكتة طويلة أو بعد وقوع الأول . فإن لم يكونا متعاقبين فالثاني مستأنف بلا شك .

وإن كانا متعاقبين ، فإما أن يكون الثاني معطوفاً على الأول . أو لا يكون . فإن لم يكن معطوفاً عليه ، فإما أن يماثله أو يغايره . فإن غايره فهو مستأنف بلا شك أيضاً ، ومثاله ، اضرب زيداً . أعط زيداً درهماً .

وإن ماثله . فإما أن يكون المأمور به قابلاً للتكرار أو لا يكون . فإن لم يكن قابلاً له كقوله ، « صم يوم الجمعة . صم يوم الجمعة » فإنه للتأكيد المحض .

وإن كان قابلاً للتكرار . فإما أن يكون ثم ما يمنع التكرار عادة أو لا . فإن كان ثم ما يمنع حمل على التأكيد أيضاً .

والمانع من التكرار إما تعريف الثاني مثل ، « صل ركعتين . صل الركعتين » أو عادة التخاطب للقرينة مثل ، « اسقني ماء اسقني ماء » فإن دفع الحاجة بمرة واحدة غالباً يمنع تكرار السقي .

أو الاستحالة العادية مثل ، « اقتل زيداً . اقتل زيداً »

أو الاستحالة الشرعية مثل ، « اعتق زيداً . اعتق زيداً »

أو كون الأمر الأول مستغرقاً للجنس ، مستوعباً له . إذ لا يمكن زيادة على استغراق الجنس كقولك ، « اجلد الزناة . اجلد الزناة » .

وأما ان لم يكن مانع من التكرار . فهو الذي وقع فيه الخلاف على ثلاثة مذاهب . حكى الشيرازي منها اثنين . والثالث وهو الوقف الذي اختاره أبو الحسن البصري ، على ما نقله ابن السبكي في رفع الحاجب ، وابن الهمام . . والآمدي في الإحكام .

وأما إن كان الثاني معطوفاً على الأول ففيهما الخلاف أيضاً . لكن العمل بالمعطوف أرجح . لأن الترجيح بظهور التأسيس . ينضاف إليه ترجيح آخر وهو اقتضاء العطف التغاير . وانظر الإحكام (١٧٢/٢) منتهى السول (١٦/٢) المنتهى لابن الحاجب (ص /٧٢) فواتح الرحموت (٣٩١/١) تيسير التحرير (٣٦١/١) رفع الحاجب عن ابن الحاجب .

هذا ولم يفرق القاضي أبو بكر في التقريب بين حالة العطف وعدمها كما نقله عنه ابن السبكي . وهو الذي اختاره الآمدي في كتابه منتهى السول ١٦/٢ إذ قال ، وإن كان الثاني معطوفاً على الأول فالحكم والتفصيل كما تقدم .

(٢) وهو رأي الجمهور . قال ابن السبكي ، وهو رأي الأكثرين منا ومن غيرنا .

وقال الصيرفي[٣] : لا يقتضي التكرار[٤] .

لنا : أن كل واحد من اللفظين يقتضي إيجاد الفعل عند الانفراد . فإذا اجتمعا . وجب أن يقتضيا التكرار . كما لو كانا بفعلين مختلفين .

وأيضاً : أن المقتضي للفعل هو الأمر . والثاني كالأول في الإفادة . فوجب أن يكون كالأول في الإيجاب .

واحتج : بأن أوامر الله تعالى في القرآن قد تكررت . ولم تقتض تكرار الفعل .

والجواب : أنا تركنا الظاهر في تلك الأوامر للدلالة .

قالوا : ولأن الأمر الثاني يحتمل الاستئناف ويحتمل التأكيد . فلا نوجب فعلاً مستأنفاً بالشك .

والجواب : أنا لا نسلم أن ذلك شك . بل هو ظاهر . فإن الظاهر أنه ما كرر إلا للاستئناف . فيجب أن يحمل عليه .

واحتج أيضاً : بأن السيد إذا قال لعبده : اسقني ماء . ثم كرر ذلك . لم يقتض التكرار . فكذلك ههنا .

قلنا : لا نسلم هذا إلا أن يكون في الحال ما يدل على أنه قصد التأكيد . فيحمل عليه لدلالة الحال[٥]

وإن سلمنا . فلأن الآمر منا لا غرض له في تفريق الأمر . فلو كان أراد شيئين لجعلهما في لفظ واحد . وصاحب الشرع قد يرى المصلحة في تفريق الأمر . فحمل ذلك على شيئين مختلفين .

---

(٣) وهو محمد بن عبد الله أبو بكر الصيرفي . الإمام الأصولي . كان يقال إنه أعلم خلق الله بالأصول بعد الشافعي . تفقه على ابن سريج . ومن تصانيفه « شرح الرسالة » « وكتاب الاجماع » « وكتاب في الشروط » توفي سنة ٣٣٠ هـ (تاريخ بغداد ٤٤٩/٥ . شذرات الذهب ٣٢٥/٢ . طبقات الشيرازي ٩١ والعبر ٢٢١/٢ . الوافي بالوفيات ٣٤٦/٣) :

(٤) ويكون في هذه الحالة للتأكيد لا للتأسيس .

وأخيراً . فهذه المسألة مبنية على أن الأمر لا يفيد التكرار . وإلا بأن قلنا إنه يفيد التكرار . فالثاني في هذه الحالة للتأكيد قطعاً . كما قاله الشيرازي في اللمع ص ٨ .

(٥) هذا أحد الموانع التي تمنع من التكرار والتي ذكرناها في التعليق على أصل المسألة في الصفحة السابقة .

مَسْأَلَةٌ (٩)

الأمر المطلق لا يقتضي الفعل على الفور(١) في قول أكثر أصحابنا(٢) وقال أبو بكر الصيرفي، والقاضي أبو حامد(٣):

---

(١) هذه المسألة مبنية على أن الأمر لا يقتضي التكرار. أما من قال بأن الأمر يقتضي التكرار فإنه يقول بالفور قطعا، لأنه من ضرورياته.

وهذه العبارة التي عبر بها الشيرازي هنا وهي أنه لا يقتضي الفور، هي العبارة الفصيحة في هذه المسألة كما نقله ابن السبكي في رفع الحاجب عن الشيخ أبي حامد. وبعض الأصوليين يعبرون عنها بقولهم: انه يقتضي التراخي، بمعنى أن التأخير جائز، وأن مدلول افعل طلب الفعل فقط من غير تعرض للوقت، لا بمعنى أن البدار لا يجوز على ما يقتضيه ظاهر عبارة التراخي، فإن هذا لم يذهب إليه أحد منهم كما قاله ابن السبكي في رفع الحاجب والسعد في التلويح. انظر رفع الحاجب (٨ ق ١٩٦ - ب)

وهنا مسألة دقيقة تحسن الإشارة إليها، وهي العزم على الامتثال والفعل، وهذه يجب أن تكون على الفور بمجرد بلوغ الأمر، وقد أشار إليها الشيرازي في اللمع فقال: «إذا ورد الأمر بالفعل مطلقا، وجب العزم على الفعل على الفور» اهـ. وقد غفل عن الإشارة إليها معظم كتب الأصول، ولا أظن أحدا يخالف فيها. وقد أشار إليها كذلك الغزالي في المستصفى (٥/٢).

(٢) وهو الذي اختاره الإمام الرازي وأتباعه، والغزالي في المستصفى، والآمدي، وابن الحاجب، ونقله ابن السبكي عن ابن أبي هريرة، وأبي بكر القفال وابن خيران، وأبي علي الطبري، والشيخ أبي حامد الإسفراييني، وابن السمعاني ثم قال: وإياه نصر القاضي في التقريب على خلاف ما تقدم في النقل عنه - أي نقل ابن الحاجب عنه أنه قال: اما الفور، وإما العزم - واختاره أيضا أبو علي، وابنه وأبو الحسين البصري، وأما الشافعي رضي الله عنه فلم ينقل عنه نص في هذه المسألة ولكن قال إمام الحرمين: ان قول التراخي هو اللائق بتفريعات الشافعي في الفقه وان لم يصرح به في مجموعاته الأصولية. وانظر: الابهاج (٣٥/٢) نهاية السول (٣٥/٢) المستصفى (٤/٢) المنخول (ص/١١٣) الاحكام (١٥٣/٢)، تيسير التحرير (٣٥٦/١).

(٣) هو القاضي أحمد بن بشر بن عامر، أبو حامد المروروزي، أحد رفعاء المذهب الشافعي وعظمائه، له إحاطة بالفروع والأصول، وعنه أخذ فقهاء البصرة، ومن أخص تلامذته أبو حيان التوحيدي، وله من التصانيف «شرح مختصر المزنى» توفي سنة ٣٦٢ هـ (شذرات الذهب ٣ / ٤٠، طبقات الشيرازي ٩٤، طبقات العبادي ٧٦، طبقات ابن هداية الله ٢٧، العبر ٢ / ٣٢٦، وفيات الأعيان ١ / ٥٢، طبقات ابن السبكي ٣ / ١٢).

إنه يقتضي الفور[٤] ، وهو قول أكثر أصحاب أبي حنيفة[٥] .

وقال بعض المتكلمين : يتوقف فيه إلى أن يقوم الدليل على ما أريد به من الفور أو التراخي[٦] .

لنا : أن الأمر يقتضي استدعاء الفعل . وليس للزمان فيه ذكر . ففي أي وقت فعله . وجب أن يصير ممتثلا .

يدل عليه : أنه لما اقتضى الفعل . ولم يكن لحال الدخول فيه ذكر . جاز فعله في كل حال من أحواله . فيصير ممتثلا . كذلك في الزمان مثله .

ويدل عليه : أن الأمر لا يقتضي زمانا ولا مكانا . وإنما يحتاج إلى زمان ومكان . لأن أفعال المخلوقين لا تقع إلا في زمان ومكان . ثم ثبت أنه في أي مكان فعل صار ممتثلا . وكذلك في أي زمان فعل وجب أن يصير ممتثلا .

ويدل عليه : أن الامتثال في الأمر / ٩ - أ / كالبر في اليمين . ثم لو قال : والله

---

(٤) وهو قول الإمام مالك نقله عنه القرافي في مختصر تنقيح الفصول ص ٤٦ . وعليه جمهور المالكيين غير المغاربة . وقال أبو الخطاب الحنبلي في التمهيد : انه الذي يقتضيه ظاهر مذهبهم كما نقله ابن السبكي . في رفع الحاجب (٨ ق ١٦ - ب) وأشار إليه ابن بدران الدمشقي الحنبلي في المدخل ص ١٠٣ . وهذا أيضا مذهب داود الظاهري كما في الابهاج (٣٦/٢) ونقله صفي الدين البغدادي الحنبلي في قواعد الأصول ص ١١٠ .

(٥) في نسبة هذا القول لمعظم أصحاب أبي حنيفة نظر . إذ المعروف في كتب الأحناف أنه لا يدل على الفور . بل على التراخي كما هو مذهبنا ومذهب الجمهور . وقد صرح بذلك السرخسي في أصوله ٢٦/٨ فقال : « والذي يصح عندي فيه من مذهب علمائنا رحمهم الله أنه على التراخي . فلا يثبت حكم وجوب الأداء على الفور . نص عليه في الجامع » - أي محمد بن الحسن - وصرح بذلك أيضا ابن الهمام في التحرير . وصدر الشريعة في التنقيح . والسعد في التلويح . والنسفي في المنار . وغيرها من كتب الأحناف . ولكن المعروف أن هذا مذهب الكرخي منهم . فقد نقلوه عنه . ولم يقروه عليه . بل اختاروا ما اختاره الجمهور ونسبة هذا المذهب للأحناف لم ينفرد بها الشيرازي وحده بل تابعه عليها جمهور الأصوليين من بعده وقد علمت ما فيها والله أعلم بالصواب .

(٦) وهذا الذي اختاره إمام الحرمين في البرهان والغزالي في المنخول . والواقفية هنا فريقان الأول يقول : إذا أتى بالمأمورات في أول الوقت كان ممتثلا قطعا . وهو الذي عليه إمام الحرمين والغزالي في المنخول . وان أخر لا يقطع بخروجه عن العهدة . والفريق الثاني يقول : انه وإن بادر إلى فعله في أول الوقت لا يقطع بكونه ممتثلا وخروجه عن العهدة . لجواز إرادة التراخي . قال الغزالي في المنخول (ص ١١١/) بعد أن نسب هذا القول لغلاة الواقفية : وهذا بعيد اهـ . وصرح ابن الصباغ بأن قائل هذا لا يجوز فعله على الفور وهو خلاف اجماع الأمة . نقله عنه ابن السبكي في الابهاج (٣٦/٢) . ونسب ابن الحاجب هذا القول في المنتهى ص ٦٨ للشيعة .

ثم الوقف اما للاشتراك . وإما لعدم العلم بمدلوله .

لأفعلن كذا . صار بارا في اليمين وان أخر الفعل عن حال اليمين . فكذلك يجب أن يصير متمثلا في الأمر وإن أخره عن حال الأمر .

ويدل عليه: أن قوله : « اقتل » مطلق في الأزمان . كما أنه مطلق في الأعيان . ثم انه لا خلاف أنه يصير ممتثلا بقتل من شاء . فوجب أن يصير متمثلا بالقتل في أي وقت شاء . ولهذا قال عمر بن الخطاب[٧] لأبي بكر الصديق[٨] رضي الله عنهما وقد صدوا عن البيت يوم الحديبية : أليس قد وعدنا الله بالدخول ؟ فكيف صدونا ؟ ! فقال له أبو بكر الصديق : إن الله تعالى وعد بذلك ولكن لم يقل في أي وقت . فدل على أن اللفظ لا يقتضي الوقت الأول .

واحتجوا : بقوله تعالى : « وسارعوا إلى مغفرة من ربكم[٩] » . وفي فعل الطاعة مغفرة . فوجبت المسارعة إليها .

الجواب : أن المراد بالآية التوبة من الذنوب . والانابة إلى الله تعالى .

والذي يدل عليه هو : أن التوبة هي التي تتعلق بها المغفرة في الحقيقة . فوجب حمل الآية عليها[٩] .

واحتجوا : بأنه أحد نوعي خطاب التكليف . فكان على الفور كالنهي .

قلنا : النهي يتناول الانتهاء في جميع الأوقات على الدوام والاتصال . فيعلق

---

(٧) هو الخليفة الثاني أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ولي الخلافة بعد أبي بكر الصديق رضي الله عنه وقتل سنة ثلاث وعشرين من الهجرة يوم الأربعاء لأربع بقين من ذي الحجة وقيل لثلاث . وانظر أسد الغابة (١٤٥/٤) .

(٨) هو الخليفة الأول عبد الله بن أبي قحافة أبو بكر الصديق . كان اسمه في الجاهلية عبد الكعبة فسماه رسول الله ﷺ عبد الله . توفى سنة ثلاث عشر من الهجرة بعد سنتين وأشهر من خلافته . وانظر أسد الغابة (٣٧/٦) .

(٩) قد أجاب الإمام البيضاوي تبعا للرازي عن هذه الآية بجواب آخر وهو أن . وجوب الفور هنا ليس مستفادا من لفظ الأمر بل من قوله وسارعوا يعني من جوهر اللفظ ومادته . لأن المسارعة دالة عليه . وأجاب الأرموي في الحاصل عنها بقوله ثبوت الفور في المأمورات ليس مستفادا من مجرد الأمر بها بل بدليل منفصل وهو قوله تعالى وسارعوا . وأجاب ابن الحاجب بجواب آخر وهو أن الآية محمولة على الأفضلية لا على الوجوب وإلا وجب الفور وإذا وجب لم يكن مسارعا لأن المسارعة إنما تتصور في الموسع دون المضيق انظر نهاية السول (٣٧/٢) والإبهاج (٣٧/٢) والمنتهى (ص /٦٨) .

بالوقت الأول كما يعلق بجميع الأوقات . وليس كذلك الأمر . فإنه لا يقتضي أكثر من وقت واحد . وليس الوقت الأول بأولى من الوقت الثاني . فكان جميع الأوقات فيه واحدا .

واحتجوا أيضا : بأن الأمر بالشيء نهي عن ضده . ولا يصير منتهيا عن ضده إلا بفعل المأمور به على الفور .

والجواب : أنه يبطل به إذا قال له « افعل في أي وقت شئت » فإنه يجوز له التأخير وإن أدى إلى ما ذكروه[١٠] .

وجواب آخر : وهو أنه لو كان هذا صحيحا . لوجب أن يحمل الأمر على التكرار . لأن الأمر بالشيء نهي عن ضده . فيجب أن يداوم على الفعل . ليصير منتهيا على الدوام .

وجواب آخر : وهو أن الأمر بالشيء ليس بنهي عن ضده من طريق اللفظ فيراعى فيه موجب لفظ النهي . وإنما هو نهي من طريق المعنى . فإنه لا يجوز أن يكون مأمورا بالشيء إلا وضده محرمٌ عليه . فلم يتعلق ذلك إلا بما يفوت به المأمور . فإذا كان الأمر بفعل واحد . اقتضى ذلك تحريم ما يفوت به الفعل . وذلك لا يقتضي المسارعة إلى المأمور به .

واحتجوا : بأن الأمر يقتضي ثلاثة أشياء . الفعل . والعزم عليه . واعتقاد الوجوب / ٩ - ب / . ثم العزم والاعتقاد على الفور . فكذلك الفعل .

والجواب : عن الإعتقاد ما قضي في مسألة الآمر هل يقتضي التكرار[١١] . وأما العزم فلم يكن على الفور بموجب اللفظ . بل كان على الفور لأن المكلف لا ينفك من العزم على الفعل والترك . فالعزم على الترك معصية وعناد لصاحب

---

(١٠) هذا الجواب من الشيرازي بناء على تسليمه أن الأمر بالشيء نهي عن ضده من طريق المعنى . كما هو مختاره فيما سيأتي . وغيره على خلافه كما سنبينه إن شاء الله فيكون جوابهم هنا بعدم التسليم لهذه القاعدة . ويكتفون مؤنة الرد عليها .

(١١) انظر ورقة ٧ - حيث الجواب .

الشرع . فتعين العزم على الفعل[١٢] . وأما الفعل فهو موجب اللفظ . وليس في اللفظ ما يوجب التعجيل . فافترقا .

ولأنه لو قيد الأمر بالتراخي . لوجب العزم على الفور والفعل على التراخي . فدل على الفرق بينهما .

واحتجوا : بأن قوله : « افعل » . يقتضي إيجاد الفعل . فلو قلنا : انه على التراخي . لأثبتنا تخييرا لا يدل عليه اللفظ .

والجواب : أنه يبطل به إذا قال : « اقتل » فإنه ليس في اللفظ تخيير . ثم يتخير في أعيان المقتولين .

ولأن هذا يعارضه أن اللفظ يقتضي إيجاد الفعل . فمن جعله على الفور . فقد زاد في اللفظ زيادة وأثبت تخصيصا لا يدل عليه اللفظ . وهذا لا يجوز .

واحتجوا : بأن السيد إذا قال لعبده : اسقني ماء . فلم يسقه على الفور . استحق التوبيخ . فدل على أن مقتضاه الفور .

والجواب : أنه إن لم تكن هناك قرينة تقتضي الفور . لم يستحق التوبيخ . وإنما يستحق ذلك إذا اقترن بالأمر قرينة يعلم بها الفور . فيستحق التوبيخ على ذلك لمكان الدلالة .

واحتجوا : بأنا أجمعنا على كون الفعل قربة في أول الوقت . فمن أثبت القربة في الوقت الثاني احتاج إلى دليل .

والجواب : أن الذي اقتضى كون الفعل قربة في الوقت الأول . تناول الأمر . وقد بينا أن تناوله للوقت الثاني والأول واحد . فوجب أن يكون قربة في الجميع[١٣]

(١٢) وأجاب الغزالي في المستصفى ٥/٢ بجواب آخر فقال : قلنا : القياس باطل في اللغات . ثم هو منقوض بقوله : افعل أي وقت شئت . فإن الاعتقاد والعزم فيه على الفور دون الفعل . ثم نقول : وجوب الفور في العزم والإعتقاد معلوم بقرينة وأدلة دلت على التصديق للشارع . والعزم على الانقياد له . ولم يحصل ذلك بمجرد الصيغة .

(١٣) ويمكن أن يجاب عنه أيضا . بأن الإجماع على كون الفعل قربة في أول الوقت ليس ناشئا عن لفظ الأمر . وإنما هو ناشىء عن دليل خارجي كقوله تعالى «وسارعوا إلى مغفرة من ربكم » وقوله : « واستبقوا الخيرات » وغير ذلك . وهذا لا خلاف فيه . وإنما الخلاف في الصيغة المجردة . فبطل دليلكم .

واحتجوا : بأنه لو قال له : « افعل وعجل » . صح . وكان ذلك حقيقة فيه . ولو لم يكن ذلك حقيقة في الأمر . لوجب أن يكون مجازا .

والجواب : أن هذا حجة عليهم . فإنه لو كان الأمر يفوت بترك التعجيل لما حسن أن يقول له « افعل وعجل » . ألا ترى أن الصوم لما فات بفوات الوقت . لم يحسن أن يقول صم وعجل . ولما حسن أن يقول له افعل كذا وعجل . دل على أنه لا يفوت بالتأخير .

ثم هذا يبطل به إذا قال : « اقتل زيدا » . فإنه يصح ويكون حقيقة . ثم لا يقال : إن مقتضى اللفظ المطلق منه . قتل زيد خاصة . لأنه لو لم يكن ذلك مقتضاه . لوجب أن يصير مجازا .

وعلى أن اللفظ إنما يصير مجازا إذا وضع لشيء بعينه ثم /١٠ ـ أ / استعمل في غيره . كالحمار . موضوع للبهيمة المخصوصة . فإذا استعمل في الرجل البليد كان مجازا .

وأما لفظ الأمر . فإنه غير موضوع لزمان . ولا متناولا له من حيث اللفظ وإنما يتناول الفعل فحسب . والزمان إنما يحتاج إليه لضرورة فعل المكلف ففي أي وقت استعمل لم يصر مجازا .

قالوا : ولأنه استدعاء فعل بقول مطلق . فاقتضى التعجيل . كالإيجاب في البيع .

قلنا : الإيجاب لم يقتض القبول على الفور من جهة اللغة . وإنما اقتضى ذلك من جهة الشرع . ولهذا لو رضي البائع أن يقبل على التراخي . لم يجز . وكلامنا في مقتضى اللفظ في اللغة . فلا يجوز أن يستدل عليه بالشرعيات .

واحتجوا : بأنه إذا لم يفعل المأمور به حتى مات . لم يخل . إما أن لا يعصي بذلك . فيخرج الفعل عن أن يكون واجبا . ويلحق بالنوافل . أو يعصي . فلا يخلو . إما أن يعصي بعد الموت . وهذا لا يجوز . لأنه لا طريق له إلى فعل

المأمور به بعد الموت . فلا يجوز أن يلحقه العصيان . أو يعصي إذا غلب على ظنه أنه إذا أخره فاته الأمر . وهذا لا يجوز . لأنه قد يموت بغتة ويخترم فجأة . ولا يجوز أن يكون عاصيا . فثبت أنه عصى من أول حال الإمكان . وهذا يدل على أنه وجب على الفور .

والجواب : أن هذا يبطل بقضاء رمضان . والكفارات . وما أخبرنا خبره من العبادات . فإن هذا التقسيم موجود فيه . ثم وجوبها على التراخي .

وجواب آخر : وهو أن أبا علي بن أبي هريرة[14] قال : لا يعصي إذا مات[15] ولا يلحق بالنوافل . لأنا نوجب عليه العزم على الفعل في الفرائض . وفي النوافل لا يجب ذلك .

ومن أصحابنا من قال : إنه يعصي إذا غلب على ظنه فواته . فإن اخترم بغتة . لم يعص . وهذا لا يمنع . ألا ترى أن الوصية كانت واجبة قبل النسخ . وكان وجوبها متعلقا بهذا المعنى . فلو اخترم فجأة لم يعص بتركها . ولم يدل ذلك أنها غير واجبة .

واحتجوا : بأنه لو لم يتعلق الأمر بالوقت الأول . لتعلق بوقت مجهول . وذلك لا يجوز كما لا يجوز / ١٠ ـ ب / تعليقه بوقت معين مجهول .

والجواب : هو أن فيما ذكروه لا يمكن امتثال الأمر . فلم يجز . وههنا يمكن امتثال الأمر . لأنه مخير في الأوقات كلها . فجاز .

يدل عليه : هو أنه لا يجوز أن يعلق الأمر على قتل رجل بعينه غير معلوم . وان علقه على رجل من المشركين غير معين جاز . فافترقا .

---

(١٤) هو القاضي الحسن بن الحسين بن أبي هريرة . أبو علي . أحد عظماء أصحاب الشافعي . تفقه على ابن سريج . وله مسائل فقهية نفيسة . وآراء سديدة شرح مختصر المزنى وتوفي سنة ٣٤٥ هـ .
(طبقات الشافعية لابن السبكي ٢٥٦/٣ . البداية والنهاية ٣٠٤/١١ . تاريخ بغداد ٢٩٨/٧ . شذرات الذهب ٣٧٠/٢ . طبقات الشيرازي ٩٢ . طبقات العبادي ٧٧ . طبقات ابن هداية الله ٢١ والعبر ٢٦٧/٢ ومرآة الجنان ٣٣٧/٢ . النجوم الزاهرة ٣١٦/٣ . وفيات الأعيان ٣٥٨/٨ الفهرست ٣١٦)

(١٥) أقول : قد ضعف النووي هذا الوجه في الروضة ٣٣/٣ .

ومن قال بالوقف استدل : بأنه يحتمل أن يجوز[16] أراد به الإيجاب في الوقت الأول . ويحتمل الوقت الآخر . ويحتمل ما بينهما . ولا مزية لبعضهما على بعض . فوجب الوقف . كما وجب في ألفاظ العموم .

والجواب : هو أن الوقف لا ذكر له في اللفظ . وما ليس له ذكر وجب اسقاطه ولا يجوز الوقف بسببه . ألا ترى أنه إذا قال : صل . لم يجز أن يقف على معرفة أحوال المكلف . من كونه صائما أو مفطرا . حاضرا أو مسافرا . وان لم يكن لبعض هذه الأحوال مزية على بعض . واحتمل الأمر الجميع احتمالا واحدا .

وأما العموم . فعندنا لا يتوقف فيه . ثم الوقف في العموم أقرب من الوقف في الأمر . وذلك أن هنالك لفظ يحتمل العموم والخصوص . فجاز أن يتوقف فيه إلى أن نعلم المراد . وليس للزمان لفظ يقتضيه . والأصل عدمه . فسقط الوقف لأجله . كما سقط الوقف لأجل المكان .

* * *

(١٦) كذا في الأصل ولعلها يكون فتحرفت مَن الناسخ .

مَسْأَلَة (١٠)

إذا أمر بعبادة في وقت أوسع من قدر العبادة ، كالصلاة ، تعلق الوجوب بأول الوقت[1] .

---

(١) أي وجوباً موسعاً . قال في اللمع ص ٩ : « وإن كان الزمان أوسع من قدر العبادة كصلاة الزوال ما بين الظهر إلى أن يصير ظل كل شيء مثله . وجب الفعل في أول الوقت وجوباً موسعاً » .

هذا وقد ظن البعض من ظاهر هذه العبارة وهي أن الوجوب يتعلق بأول الوقت أن قائله يعني أن الصلاة في أول الوقت واجبة . فإذا أخرت عنه أصبحت قضاء والصواب أن هذا القول مطلق لا يعرف له قائل من الشافعية . وأن مرادهم من العبارة ما ذكرناه من أن الوجوب تعلق بأول الوقت على التوسع .

قال ابن السبكي في الابهاج ٦٢/٢ بعد أن ذكر مذهب من يقول بأن الوجوب يختص بأول الوقت ويكون في آخره قضاء : وهذا القول نسب إلى بعض أصحابنا . وقد كثر سؤال الناس من الشافعية عنه فلم يعرفوه . ولا يوجد في شيء من كتب المذهب . ولي حين من الدهر أظن أن الوهم سرى إلى ناقله من قول أصحابنا . ان الصلاة تجب بأول الوقت وجوباً موسعاً . وقول بعضهم : تجب في أول الوقت . وينصبون الخلاف في ذلك مع الحنفية وقولهم : إنما يجب بآخره . وقصد أصحابنا بقولهم تجب الصلاة في أول الوقت كون الوجوب في أول الوقت . لا كون الصلاة في أول الوقت واجبة . . ثم نقل نصاً عن الشافعي في كتاب الحج من الأم يدل على ذلك ثم قال : وعلى كل تقدير لا يخرج نقله عن أصحابنا عن الوهم ا هـ . وبهذا يتبين أن هذا القول مذهب ثان في المسألة غير مذهبنا وبهذا يرد على ابن الهمام في التحرير .

ثم القائلون بأن الوجوب بأول الوقت على التوسع اختلفوا . فمنهم من اشترط العزم على الفعل في ثاني الحال لجواز التأخير وهو مذهب جمهور المتكلمين كما قاله الإمام الرازي . وعليه القاضي أبو بكر الباقلاني . والغزالي في المستصفى والآمدي في الاحكام والمنتهى . ومن المعتزلة الجبائي وابنه . وصححه الماوردي في « الحاوي » والنووي في « المجموع » . والشيرازي هنا . كما سيصرح به في أثناء المناقشة .

وذهب الفقهاء . والإمام الرازي وأتباعه . وأبو الحسين البصري من المعتزلة ومحمد بن شجاع البلخي من الحنفية . واختاره الغزالي في المنخول . وابن السبكي في جمع الجوامع . إلى أنه لا يشترط العزم لجواز تأخير الفعل إلى ثاني الحال . ولم يصرح الشيرازي في اللمع ص ٩/ بالمختار لديه . وانظر الابهاج (٦٠/١) ونهاية السول (٦٠/١) والمستصفى (٦٩/١) بولاق . والاحكام (٩٨/١) ومنتهى السول (٢٤/١) والمنتهى لابن الحاجب (ص /٢٥) والمنخول (ص /١٣١) وتيسير التحرير (١٨٩/٢) وفواتح الرحموت (٧٣/١ ـ ٣٨٨) وجمع الجوامع (١٨٧/١) حاشية البناني .

وقال أكثر أصحاب أبي حنيفة : يتعلق بآخر الوقت[2] .

وقال أبو الحسين الكرخي[3] **: يتعلق بوقت غير معين ويتعين بالفعل**[4] .

لنا : هو أن المقتضي للوجوب الأمر . وهو قوله (أَقِمِ الصلاةَ لِدُلوكِ الشمس[5]) وهذا تناول أول الوقت ، فاقتضى الوجوب فيه .

وأيضاً : فإن تناول الأمر لأول الوقت كتناوله لآخره . ولهذا يجوز فعل العبادة فيهما بحكم الأمر . فإذا اقتضى الوجوب في آخره . وجب أن يقتضي الوجوب في أوله .

فإن قيل : لا يمنع أن يتناول الأمر الوقتين ثم يختلف حكمهما في الوجوب .

---

(٢) وهذا رأي أكثر العراقيين من أصحاب أبي حنيفة كما قاله السرخسي واختاره في أصوله ٣١/٨ .

وقد اختلفوا في صفة المؤدى في أول الوقت . فمنهم من يقول هو نفل يمنع لزوم الفرض اياه في آخر الوقت إذا كان على صفة يلزمه الأداء فيها بحكم الخطاب . لأنه يتمكن من ترك الأداء في أول الوقت لا إلى بدل . وهذا حد النفل . ولكن بأدائه يحصل ما هو المطلوب . وهو اظهار فضيلة الوقت . فيمنع لزوم الفرض اياه في آخر الوقت . أو يغير صفة المؤدى حين أدرك آخر الوقت .

ومنهم من قال ، المؤدى في أول الوقت موقوف على ما يظهر من حاله في آخر الوقت . وهذا القول في الزكاة إذا عجلها قبل الحول . (وانظر أصول السرخسي ٣٠/٨ ـ ٣٢) .

(٣) هو أبو الحسن عبيد الله بن الحسين الكرخي . من كرخ . انتهت إليه رياسة الحنفية بعد أبي حازم وأبي سعيد البردعي . تفقه عليه الرازي . والدامغاني والتنوخي . كان كثير الصوم والصلاة صابراً . صنف المختصر . والجامع الكبير . والجامع الصغير . أودعها الفقه . والحديث . والآثار . ولد سنة ٢٦٠ هـ وتوفي سنة ٣٤٠ هـ تابع التراجم ص ١١٤ .

(٤) قال السرخسي في أصوله ٣٢/٨ ، كان الكرخي يقول ، المؤدى فرض على أن يكون الواجب متعلقاً بآخر الوقت أو الفعل . وهذا غير ما نقله الشيرازي من تعلق الوجوب بوقت غير معين أو الفعل

وهناك نقل آخر عن الكرخي نقله البيضاوي في المنهاج . وهو أن الآتي في أول الوقت إن بقي على صفة الوجوب يكون فعله واجباً . وإلا فنافلة وبهذا تكون النقول عنه ثلاثة .

ونقل ابن الهمام عن عامة الأحناف قولاً آخر ـ هو أن الوجوب يختص بالجزء الذي يتصل الأداء به . وإلا فآخر الوقتِ الذي يسع الفعل ولا يفضل عنه ولأن سبب الوجوب عندهم كل جزء من الوقت على البدل ان اتصل به الأداء وإلا فآخره (تيسير التحرير ١٨٩/٢) .

(٥) الاسراء ٧٨/١٧ وانظر القرطبي (٣٠٢/١٠) .

ألا ترى أن الأمر قد تناولهما ثم اختلفا . ١١/ ـ أ / فتعلق الإثم بالتأخير عن آخر الوقت . ولم يتعلق بأوله ؟

قيل : تساويهما في الأمر يقتضي التسوية بينهما في الإيجاب . لأن مقتضى الأمر الوجوب . فأما جواز التأخير . وعدم جوازه . فمن صفات الوجوب . ويجوز أن تختلف صفة الوجوب . فتكون في أحدهما على الفور . وفي الآخر على التراخي . ويستويان في الوجوب . كما أن الأمر بالصوم والأمر بالحج يستويان في الإيجاب . وإن كان في أحد الوصفين على التراخي وفي الآخر على الفور .

واحتجوا : بأنه لو كان واجباً في أول الوقت . لأثم بتأخيره . ألا ترى أن في آخر الوقت لما كان واجباً اثم بالتأخير ؟ ولما لم يأثم بالتأخير دل على أنه غير واجب كالنفل .

والجواب : أن هذا يبطل بقضاء رمضان والكفارة . لأنه لا يأثم بتأخيرهما ثم هما واجبان .

وعلى أن جواز التأخير إنما يدل على نفي الوجوب إذا لم يكن عذر . وأما إذا جوزنا تركه بعذر . لم يدل على أنه غير واجب . ألا ترى أن ترك غسل الرجل إلى مسح الخف لما كان لعذر[٦] . لم يدل على أنه غير واجب . وفي مسألتنا إنما يترك الصلاة في أول الوقت لعذر ظاهر . وهو أنا لو ألزمناه فعلها في أول الوقت على الفور . لكان في ذلك مشقة شديدة . لأنه يلزم الناس أن ينقطعوا عن أشغالهم بمراعاة أول الوقت ليصادفوه بالعبادة . وفي ذلك ضرر فسمح لهم بالتأخير لذلك . وهذا المعنى لا يوجد في آخر الوقت . ولهذا يخالف النفل . فإنه يجوز تركه من غير عذر . فلم يكن واجباً .

ولأن جواز التأخير إنما يدل على نفي الوجوب إذا لم يجب العزم عليه . فأما مع وجوب العزم فلا يدل . وهنا يجوز له التأخير بشرط أن يعزم على فعله[٧] في

(٦) في حاشية الأصل قوله : ذلك العذر هو مشقة النزع والإعادة ا هـ .

(٧) وبهذا يكون الشيرازي ممن يشترطون العزم في جواز التأخير . ويكون في هذا تابعاً للقاضي الباقلاني وغيره ممن يشترطونه .

الثاني[٨] . فلم يدل على نفي الوجوب . ولهذا يخالف النفل[٩] . فإنه يجوز تركه من غير عذر . ومن غير عزم على فعله . فلم يكن واجباً .

ولأن جواز التأخير إنما يدل على نفي الوجوب إذا كان ذلك عن جميع الوقت /١١ ـ ب / كالنفل الذي ذكروه . فأما إذا جوزنا التأخير عن بعض الوقت دون بعض . فلا . وههنا يجوز له التأخير عن بعض الوقت . فلم يدل على نفي الوجوب .

واحتج من قال إنه يتعلق بوقت غير معين : بأنه مخير في الأوقات كلها . فتعلق الوجوب فيها بغير معين . كما نقول في كفارة اليمين .

والجواب : أن كفارة اليمين حجة عليهم . فإن الكفارة واجبة عليه عند الحنث وإن خيرناه في أعيانها . فيجب أن تكون الصلاة واجبة عند دخول الوقت وإن خيرناه في أوقاتها .

* * *

(٨) أي في الزمن الثاني . أو الحال الثاني .

(٩) في الأصل النفي وهو تحريف من الناسخ والمثبت الصواب .

مسألة (١١)

إذا فات وقت العبادة[١٠] سقطت، ولا يجب قضاؤها إلا بأمر ثان[١١].

ومن أصحابنا من قال: لا تسقط[١٢].

لنا: هو أن ما بعد الوقت لم يتناوله الأمر. فلم يجب فيه الفعل. كما قبل الوقت.

ولأن تخصيص الأمر بالوقت. كتخصيصه بالشرط. ولو علق الأمر بالشرط لم يجب مع عدمه. كذلك إذا علق بوقت.

---

(١٠) أي التي لها وقت معين. وأما إذا ورد الأمر بالعبادة مطلقاً غير مقيد بوقت. فمن قال بحمله على الفور اختلفوا فيما إذا وقع الإخلال به في أول وقت الإمكان هل يجب قضاؤه بنفس ذلك الأمر. أو بأمر مجدد؟ وهل فعلها في ثانيه أداء أم. قضاء؟.

(١١) وهو رأي المحققين من أهل السنة والمعتزلة. وعليه الآمدي في الإحكام (١٦٦/٢) ومنتهى السول (١٤/٢). وابن الحاجب في المنتهى (ص/ ٧٢) والمختصر وابن السبكي والغزالي في المستصفى (١٠/٢) والمنخول (ص/ ١٢٠). وإمام الحرمين. والإمام الشيرازي هنا وفي اللمع (ص/ ٩) خلافاً لما نقله عنه ابن السبكي في جمع الجوامع (٣٨٢/١) بناني. ورفع الحاجب (٨/ ق ٣٣٧ ـ أ). من أنه يقول بأن الأمر بالقضاء لا يستلزم أمراً جديداً بل بالأول. ولا أدري من أين نقل ابن السبكي هذا القول عن الشيرازي وكتبه مصرحة بخلافه هنا في التبصرة. وفي اللمع ص ٩ حيث قال: «فإن فات الوقت الذي علق عليه العبادة فلم يفعل. فهل يجب القضاء أم لا؟ فيه وجهان. من أصحابنا من قال: يجب. ومنهم من قال: لا يجب إلا بأمر ثان وهو الأصح. لأن ما بعد الوقت لم يتناوله الأمر فلا يجب الفعل فيه كما قبل الوقت»ا هـ وليس بعد هذا التصريح شك في وهم ابن السبكي فيما نقله عن الشيرازي. وأدلته كلها هنا قائمة على هذا الاختيار.

ومعنى الخلاف في هذه المسألة أنه هل يستفاد من الأمر ضمنا الأمر بالقضاء. أي يستلزم ذلك كما تستفاد منه جميع الفوائد الضمنية. فالجمهور يقولون لا يستفاد منه ذلك بوجه. وغيرهم يقول الخطاب الأول اقتضى ايجاب الأداء واقتضى تضمناً القضاء. ولا يزعمون أن الأول دل عليه مطابقة خلافاً لما زعمه الأصفهاني شارح المحصول. أشار إلى ذلك ابن السبكي في (رفع الحاجب ٨/ق ٣٣٧ ـ أ).

(١٢) وإلى هذا ذهب جمهور الأحناف كالقاضي أبي زيد. والسرخسي. وفخر الاسلام. وابن الهمام. وأبي بكر الرازي وغيرهم وعليه الحنابلة. واختاره القاضي عبد الجبار. وأبو الحسين البصري من المعتزلة. وانظر الاحكام (١٦٦/٢) وفواتح الرحموت (٨٨/١) وتيسير التحرير (٢٠٠/٢).

وهناك قول ثالث نقله الآمدي عن أبي زيد الدبوسي وهو أنه يجب القضاء بقياس الشرع (الإحكام ١٦٦/٢) ولم ينقله عنه مباشرة بل عمن نقله عنه ولذلك قال: ونقل عن أبي زيد.

وأيضاً : هو أن النهي المؤقت يسقط بفوات الوقت . وإذا ترك الانتهاء في الوقت لم يجب قضاؤه في وقت آخر . فكذلك الأمر .

ولأنه لو علق الأمر بمكان بعينه . لم يجب فعله بمكان آخر . فكذلك إذا علقه بزمان بعينه .

فإن قيل : المكان لا يفوت . فأمكن اتخاذ الفعل فيه . فلا يجب في غيره . والزمان يفوت . فوجب القضاء في غيره .

قلنا : المكان أيضاً ربما تعذر ايقاع الفعل فيه . كما يتعذر بالزمان . بأن يسبع[١٣] . أو يعلوه الماء . ثم إذا تعذر في المكان المعين . لم يجب الفعل في غيره . فكذلك إذا تعذر في الزمان .

واحتجوا : بقوله عليه السلام « من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها[١٤] » . . وهذه الهاء كناية عن الصلاة المنسية . فدل على أنه يجب قضاؤها .

قلنا : هو حجة لنا . لأنه لو وجب القضاء بذلك الأمر . لما احتاج إلى الأمر بقضائها .

واحتجوا : بأن أوامر الشرع كلها يجب قضاؤها . فدل على أن ذلك بمقتضى الأمر .

والجواب هو : أن كثيراً منها لا يدخلها القضاء . فليس تعلقهم بما يقضى . بأولى من تعلقنا بما لا يقضى .

وعلى أن /١٢ ـ أ / القضاء فيما يجب قضاؤه إنما يجب بالأدلة التي هي قامت عليه . لا بموجب الأمر .

---

(١٣) أي تأوي إليه السباع ومنه أرض مسبعة . وهي التي كثرت فيها السباع .

(١٤) الحديث رواه البخاري (١١٢/٨) سندى . ومسلم في كتاب المساجد حديث ٣٠٩ . ومالك في ١ ـ كتاب وقوت الصلاة حديث ٦ . وغيرهم .

قالوا : ولأن الأمر موضوع لايجاب الفعل . واسقاط القضاء يسقط ايجاب الفعل .

والجواب : هو أن الأمر يقتضي ايجاب الفعل في وقت مخصوص . لا في جميع الأوقات .

ولأن هذا يبطل به إذا علقه على الشرط[١٥] . فإنه لا يجب فعله مع عدم الشرط . وإن كان مقتضى الأمر الإيجاب .

واحتجوا : بأن المأمور به هو الفعل . وأما الوقت فإنما يراد لايقاع الفعل . فلم يسقط بفواته .

والجواب : هو أن المأمور به هو الفعل في وقت مخصوص . لا فعلاً على الإطلاق . ألا ترى أن لفظه لا يتناول ما بعد الوقت . فمن ادعى الوجوب فيه احتاج إلى دليل .

واحتجوا : بأنه لا خلاف أن ذلك يسمى قضاء . ولو كان ذلك فرضاً آخر يجب بأمر ثان . لما سمي قضاء لما تركه .

قلنا : إنما سمي قضاء لما تركه . لأنه قام مقام المتروك . لا أنه يجب بأمره .

* * *

(١٥) وفي نسخة أشار إليها في هامش الأصل « شرط » .

مسألة (١٢)

الصوم واجب على المريض، والمسافر، والحائض[١٦]، في حال المرض والسفر والحيض. وما يأتون به عند زوال العذر فهو قضاء لما وجب عليهم في حال العذر[١٧].

وقال أهل العراق: لا يجب على الحائض والمريض، ويجب على المسافر.

وقالت الأشعرية[١٨]: لا يجب على المريض والحائض، وأما المسافر فعليه صوم أحد الشهرين، إما شهر الأداء، وإما شهر القضاء، وأيهما صام كان أصلاً، كالأنواع الثلاثة في كفارة اليمين[١٩].

---

(١٦) قال ابن السبكي في الابهاج (٨٤/٨): «قال الشيخ أبو اسحاق في شرح اللمع: إن الخلاف في هذه المسألة مما يعود إلى العبارة، ولا فائدة له. لأن تأخير الصوم حالة العذر جائز بلا خلاف. والقضاء بعد زواله واجب بلا خلاف» ثم قال ابن السبكي: «قلت: وقد نقل ابن الرفعة أن بعضهم قال بظهور فائدة الخلاف إذا قلنا: إنه يجب التعرض للأداء والقضاء في النية» اهـ.

قلت: إن الصحيح المعتمد أنه لا يجب التعرض للأداء والقضاء في النية. بل ولا يضر الخطأ فيهما. فيصح الأداء بنية القضاء وعكسه. ولكن الفائدة تظهر كما قال النووي في المجموع في الأيمان والتعاليق. بأن يقول متى وجب عليك صوم فأنت طالق انظر الاقناع للشربيني (٢١٩/٨) واختار فيه عدم الوجوب.

(١٧) نسب الرازي في المحصول هذا المذهب لكثير من الفقهاء ولم يختره.

(١٨) أي بعضهم كما نقله ابن السبكي في الابهاج عن شرح اللمع للشيرازي.

(١٩) وهذا هو مذهب الإمام الباقلاني نقله ابن السبكي عن نصه في التقريب، واختاره الإمام الرازي في المحصول والمنتخب. وتابعه عليه أتباعه. والغزالي في المستصفى. على تفصيل في المريض. فإن كان مرضه يحتاج إلى الطعام ويخشى من تركه الموت فهو كالحائض. وإلا فهو كالمسافر. وأما الآمدي وابن الحاجب فاختارا عدم الوجوب. وهو مذهب الأصوليين كما عرفت. واختاره ابن الهمام في التحرير. وانظر للوقوف على مزيد تفصيل في هذه المسألة (المستصفى ٦١/٨) حيث ذكر بحثاً نفيساً فيها. الابهاج ٨٤/٨. رفع الحاجب ٨/ق ٩١ - ب. المنتهى لابن الحاجب ص ٢٤. تيسير التحرير ٢٨٠/٢ وانظر ما ذكرناه في القسم الأول. فيما خالف فيه الشيرازي الجمهور

لنا : قوله تعالى : « فمن كان (منكم[٢٠]) مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر »[٢١] . ومعناه : فأفطر . فعدة من أيام أخر . فدل على أن الفطر أوجب[٢٢] عليه ذلك .

ولأنه لو لم يجب عليه ذلك[٢٣] . لما وجب عليه إلا إذا تكرر وقت مثله[٢٤] . كالصلاة في حال الحيض[٢٥] . ولما ثبت أنها تخاطب بالقضاء عند زوال العذر . دل على أن /١٢ ـ ب / الوجوب ثابت في حال الفطر[٢٦] .

وأيضاً : هو أن ما يأتي به يسمى قضاء . وهذا يدل على أنه بدل عنه[٢٧] .

وأيضاً : فإنه ينوي في القضاء أنه يقضي صوم رمضان . فدل على أنه قضاء لما فاته[٢٨] .

ولأنه مقدر بما تركه . لا يزيد عليه . ولا ينقص منه . ولو لم يكن قضاء لما تركه . لما تقدر به[٢٩] . كما أن الأنواع الثلاثة في كفارة اليمين لما لم يكن كل واحد

---

(٢٠) ساقطة من الأصل .

(٢١) البقرة ١٨٤/٢ وانظر القرطبي (٢٧٢/٢) .

(٢٢) في الأصل وجب بدون همزة ولعلها سقطت من الناسخ . ولا بد منها ليستقيم الكلام .

(٢٣) أي الصيام في الحالات المذكورة .

(٢٤) أي جاء رمضان آخر يوجب عليه الصيام .

(٢٥) أي لما لم تجب في حال الحيض . لم تجب بانقضائه إلا بقيام سبب جديد . وهو دخول وقت جديد .

(٢٦) قال الغزالي في المستصفى . رداً على هذا : « وقد أشكل هذا على طائفة فقالوا : وجب الصوم على الحائض دون الصلاة . بدليل وجوب القضاء . وجعل هذا الاسم مجازاً أولى من مخالفة الإجماع . إذ لا خلاف أنه لو ماتت الحائض لم تكن عاصية فكيف تؤمر بما تعصي به لو فعلته ؟ ! . (المستصفى٦١/٨) .

(٢٧) والجواب عن هذا ما سلف عن الغزالي من أنه يقال له قضاء مجازاً .

(٢٨) قال الغزالي : إن عنيت أنها تنوي ما منع الحيض من وجوبه فهو كذلك . وإن عنيت أنه قضاء لما وجب عليها في حالة الحيض . فهو خطأ ومحال .

(٢٩) وأجيب عن هذا بأن القضاء إنما يتوقف على تحقيق سبب الوجوب وهو شهود الشهر . لا على وجود الوجوب . إذ لو توقف على نفس الوجوب لما كان قضاء الظهر مثلاً واجباً على من نام جميع الوقت . لأنه غير مكلف بالظهر في حال نومه لامتناع تكليف الغافل . وانظر نهاية السول (٨٤/٨) .

منها قضاء لما تركه ، لم يقدر به . ولما نقدرها ها هنا بالمتروك ، دل على أنه قضاء له ، وبدل عنه كغرامات المتلفات[٣٠] .

واحتجوا : بأنه لو كان واجباً ، لما جاز تركه ، كالصوم في حق غير المعذور ، ولما ثبت جواز تركه ، دل على أنه غير واجب ، كصوم النفل .

قلنا : قد بينا الجواب عنه في إيجاب الصلاة في أول الوقت[٣١] .

قالوا : الحائض لا يصح منها فعل الصوم ، ولا التوصل إلى فعله ، فلم يجز أن تكون من أهل الوجوب .

قلنا : ينكسر بالمحدث ، فإنه لا يمكنه فعل الصلاة قبل الطهارة ، ثم هو من أهل وجوبها ، فبطل ما قالوه[٣٢] .

* * *

---

(٣٠) القياس الذي أجراه الشيرازي هنا قياس مع الفارق ، لأن عدم تسمية القضاء فيها ناتج عن عدم تعلق أحدها بفوات الآخر .

وليس ثم علاقة بالتقدير وأما في الصيام ، فإن البدل لا يمكن الا بعد فوات الأول ، والأول سابق بالزمان ، فسمى قضاء لتعلقه بفواته ، لا لأنه قدر به .

وانظر ما كتبناه من بحث طويل حول هذه المسألة في القسم الأول فيما خالف فيه الشيرازي الأصوليين

(٣١) الجواب الذي ذكره الشيرازي في ايجاب الصلاة هو الجواب عن الواجب الموسع ، وأن الصلاة في أي جزء من أجزاء الوقت وقعت كانت واجبة ، وهذا صحيح ، ولكنه لا يأتي هنا ، إذ الصوم واجب مضيق ، لا يتسع زمنه لأكثر من صيام واحد ، فاختلفا .

(٣٢) وهذا الجواب أيضاً مدخول ، إذ الحدث تمكن ازالته ، وأما الحيض أو المرض فلا تمكن ازالتهما ، فاختلفا .

والذي نرتضيه مذهباً ، ونختاره رأياً ، ما عليه الأصوليون ، وهو عدم الوجوب ، والله أعلم بالصواب .

مسألة (١٣)

إذا أمر بشيئين أو بثلاثة أشياء وخير فيها[1]، كان الواجب منها واحداً غير معين[2].

وقالت المعتزلة[3]: الجميع واجب[4].

---

(١) هذه المسألة تعرف بالواجب المخير عند جميع الطوائف.

(٢) نقل القاضي أبو بكر إجماع سلف الأمة. وأئمة الفقهاء على هذا المذهب. كما نقله الآمدي في الإحكام ٩٤/١ عن الأشاعرة والفقهاء وارتضاه. وعليه ابن الحاجب. والبيضاوي. وابن السبكي. وانظر الابهاج (٥٣/١) والمنتهى لابن الحاجب (ص/٢٤) وجمع الجوامع (١٧٥/١) بناني.

والمراد بكونه غير معين. أنه مبهم. ومعنى الإبهام: أن متعلق الوجوب هو القدر المشترك بين الخصال ولا تخيير فيه. ومتعلق التخيير خصوصيات الخصال. ولا وجوب فيها. ولقد ذكر ابن السبكي في الابهاج ٥٦/١ بحثاً طويلاً نفيساً في تحقيق معنى الإبهام هنا فليرجع إليه.

(٣) أي بعضهم كما قاله ابن الحاجب.

(٤) واختاره بعض الفقهاء. كابن خويز منداد من المالكية كما نقله المازري.

وذهب بعضهم إلى أن الواجب ما يفعل.

وذهب بعضهم إلى أن الواجب واحد معين عند الله دون الناس. فإن وقع غيره من المكلف وقع نفلاً يسقط به الواجب. وهذا القول يسمى قول التراجم. لأن الأشاعرة يروونه عن المعتزلة. والمعتزلة يروونه عن الأشاعرة. قال ابن السبكي وعندي أنه لا قائل به.

ومأخذ الخلاف بيننا وبين المعتزلة القائلين بوجوب الجميع هو الحسن والقبح فايجاب شيء يتبع لحسنه الخاص به. فلو كان واحداً من الثلاثة واجباً والاثنان غير واجبين لخلا اثنان عن المقتضي للوجوب. فلا بد أن يكون كل واحد لخصوصه مشتملاً على صفة تقتضي وجوبه. وكل منها يقوم مقام الآخر. فيوصف كل منها بالوجوب والتخيير معاً.

قال ابن السبكي في الابهاج ٥٧/١: وتحقيق هذا الكلام أن المشتمل على الحسن المقتضي للوجوب هو أحدها لا خصوص كل منها. فلذلك كان معنى كلامهم ايجاب أحدها على الابهام. وإنما قصدوا الفرار من لفظ يوهم أن بعضها واجب وبعضها ليس بواجب وأنه لا يخير بين الواجب وبين غيره. وأصحابنا لا يراعون الحسن والقبح. ويجوزون التخيير بين ما يظن أنه فيه مصلحة وبين مالا مصلحة فيه. ومع ذلك لم يقولوا بوجوب واحد معين. وإنما قالوا بوجوب أحدها من غير تعيين. لأنه مدلول لفظ الأمر. ومدارهم في اثبات الأحكام. فإذا نظرنا إلى مجرد ذلك لم يكن فرق في المعنى بين مذهب أصحابنا ومذهب المعتزلة وبذلك صرح طوائف منا ومنهم.

قال البيضاوي في المنهاج: «وقالت المعتزلة الكل واجب. على معنى: أنه لا يجوز الاخلال بالجميع. ولا يجب الاتيان به. فلا خلاف في المعنى. نهاية السول (٥٣/١).

لنا : أنه لو ترك الجميع لم يعاقب إلا على واحد منها . ولو كان الجميع واجباً . لعوقب على الكل . ألا ترى أن الصلوات الخمس لما كانت واجبة عوقب على ترك الجميع .

فإن قيل : إنما عوقب على الجميع فيما ذكرتم . لأن الجميع واجب على طريق الجمع . وليس كذلك هاهنا . فإن الجميع واجب على طريق التخيير . فلم يستحق العقوبة على الجميع .

قلنا : لو كان الجميع واجباً . لاستحق العقوبة على الجميع . وإن لم يكن على سبيل الجمع .

ألا ترى أن فرض الكفاية لما كان واجباً على الكافة . استحق الكل العقوبة على تركه . وإن لم يلزمهم ذلك على سبيل الجمع .

وأيضاً : فإن التخيير ثبت بمرة[1] بعموم اللفظ . ومرة بخصوصه والنص عليه . ثم ثبت أن الثابت بالعموم لا يوجب /١٣ ـ أ / جميع ما هو مخير فيه . وهو إذا قال : اقتل رجلاً من المشركين . وأعتق رقبة . وهو يقدر على رجال كثير . ورقاب كثيرة . كذلك الثابت بالصريح والنص . لا يوجب ما هو مخير فيه .

واحتجوا : بأنه لا مزية لبعضها على بعض . فوجب أن يستوي الجميع في الوجوب . كما لو أمر بفعل الجميع من غير تخيير .

والجواب : هو أن استواء الجميع . لا يوجب استواء الوجوب . ألا ترى أنه لم يوجب استواءه في العقاب . فكذلك لا يوجب استواءه في الوجوب .

ويخالف هذا . ما أمر بفعله من غير تخيير . فإن هناك لما وجب الجميع . عوقب على ترك الجميع .

وفي مسألتنا . لما لم يعاقب على ترك الجميع . لم يجب الجميع .

ولأن استواء الجميع على وجه التخيير . مخالف لاستوائه على وجه الجمع .

ألا ترى انه ما وجب الجمع فيه بلفظ العموم . يجب الجمع . وهو إذا قال :

(١) كذا في الأصل . والصواب « مرة » .

اقتلوا المشركين . وما يجب على وجه التخيير فيه بلفظ العموم . لا يجب الجمع . وهو إذا قال : اقتل رجلاً من المشركين . فدل على الفرق بينهما .

واحتجوا : أيضاً بأنه لو كان الواجب واحداً منها . لعين . وبين ولنصب عليه دليلاً . وجعل إليه سبيلاً . وميزه من بين الجميع . فلم يجعل ذلك إلى اختيار المكلف . إذ المكلف لا يعرف ما فيه المصلحة . مما فيه المفسدة .

والجواب : أن هذا يبطل بما خيره فيه بلفظ العموم . فإنه لم ينصب عليه دليلاً . ولم يميزه . بل جعله إلى اختيار المكلف . ثم لم يكن الجميع واجباً .

ثم هذا يبطل بالعقاب . فإنه لا يستحق إلا على واحد غير معين . ولم يميزه . ولم يجعل إليه سبيلاً . وما استحق عليه العقوبة . يجب أن يكون معلوماً معيناً .

ولأنه إنما يجب البيان إذا كان الوجوب متعلقاً بمعين غير مبين .

وأما إذا كان متعلقاً بغير معين . لم يجب البيان . لأن المصلحة في الجميع موجودة . فترك البيان فيه لا يؤدي إلى أن يتخطى المصلحة /١٣ ـ ب / ويتعداها .

واحتجوا أيضاً : بأن فروض الكفايات تجب على الكافة . ثم بفعل بعضهم تسقط عن الباقين . فكذلك الكفارات الثلاث . يجب الجميع . وبفعل بعضها يسقط الجميع .

والجواب : أن فرض الكفايات حجة عليهم . فإنه لما وجب على الكافة . خوطب الجميع بفعلها . وعوقب الجميع على تركها . فلو كان في مسألتنا يجب الجميع . لخوطب بفعل الجميع . وعوقب على ترك الجميع .

وجواب آخر : وهو أنه إنما وجب فرض الكفايات على الجميع . لأنه لو لم يجب عليهم . لعول بعضهم على بعض . فكان يؤدي إلى ترك الفعل . وفي مسألتنا ايجاب واحد منها . لا يؤدي إلى ترك الواجب . لأنه يعلم أن فرضه لا يسقط بفعل غيره . فلا معنى لايجاب الجميع .

* * *

مَسْأَلَةٌ (١٤)

لا يدخل الآمر في الأمر[1].

ومن أصحابنا من قال : يدخل النبي ﷺ فيما أمر به أمته[2].

لنا : أنه استدعاء للفعل . فلا يدخل المستدعي فيه . كالسؤال والطلب . ولأن الأمر في اللغة استدعاء للفعل بالقول ممن هو دونه[3] . وهذه الحقيقة[4] لا توجد في حق الآمر . لأنه لا يجوز أن يكون دون نفسه .

وأيضاً : فإنا لا نعلم خلافاً بين علماء أهل اللسان . أن السيد إذا أمر عبده فقال اسقني ماء لا يدخل هو في هذا الأمر[5] . فكذلك النبي ﷺ مثله .

---

(١) قال النووي في كتاب الطلاق من « الروضة » : وهو الأصح عند أصحابنا . واختاره ابن السبكي في « جمع الجوامع » في بحث العموم بالنسبة للأمر دون الخبر . والشيرازي لم يتعرض هنا ولا في اللمع للخبر . إذ قصر الخلاف على الأمر فقط انظر جمع الجوامع (٤٢٩/١) بناني .

(٢) وهو رأي جمهور الأصوليين . اختاره الغزالي في المنخول ص ١٤٣ والمستصفى ٢٦/٢ . والآمدي في الإحكام ٥٥/٢ . وابن الحاجب في مباحث العموم المنتهى (ص ٨٦/) . والرازي في المحصول . إلا أنه قال . يشبه أن يكون كونه أمراً قرينة مخصصة مع جزمه في الخبر بالدخول . وكلامهم في دخول المخاطب في عموم متعلق خطابه عام بالنسبة للأمر والخبر والنهي . وفصل إمام الحرمين في البرهان فقال : الرأي الحق عندي أنه يدخل المخطاب تحت قوله وخطابه إذا كان اللفظ في الوضع صالحاً له ولغيره . ولكن القرائن هي المحكمة . وهي غالبة جداً في خروج المخاطب عن حكم خطابه . واعتقد بعض الناس خروجه عن مقتضى اللفظ والوضع . وذلك من حكم اطراد القرائن وغلبتها . فإن من كان يتصدق بدراهم من ماله فقال في تقييد مراده لمأموره : من دخل الدار فأعطه درهماً . فلا خلاف في أنه ينبغي أن لا يتصدق عليه من ماله . فحكمت القرائن وجرت على قضيتها . واللفظ صالح . ولو قال لمن يخاطبه : من وعظك فاتعظ . ومن نصحك فاقبل نصيحته . فلا قرينة تخرج المخاطب . فلا جرم إذا نصحه كان مأموراً بقبول نصيحته بحكم قوله الأول . ا هـ حاشية العطار على جمع الجوامع . ولا أظن أن كلاماً بعد هذا الكلام يسمع أو ينفع .

(٣) هذا من الشيرازي بناء على اشتراط العلو في الآمر . والجمهور على خلافه كما ذكرنا من قبل في حد الأمر .

(٤) في هامش الأصل قوله : وفي نسخة الخصيصة .

(٥) هذا القياس مع الفارق . فإننا لا نسلم الأصل . إذ خطاب الواحد لا يتعداه . وليست كذلك مسألتنا . إذ هي في الأمر العام هل يدخل الآمر فيه أم لا ؟

ولأنه لو جاز دخوله مع غيره . لجاز أن يدخل في أمره لنفسه وحده . وهو أن يقول : افعل كذا . ولما ثبت أنه لا يجوز أن يخص نفسه بالأمر . فيكون آمراً ومأموراً . كذلك لا يجوز أن يدخل في عموم الأمر .

ولأن المأمور لا يجوز أن يكون آمراً . فكذلك الآمر لا يجوز أن يكون مأموراً[٦]

واحتجوا : بأن أمر النبي ﷺ يتضمن الإخبار عن وجوبه في الشرع . فصار بمنزلة ما لو قال : هذه العبادة واجبة .

والجواب : أنه يتضمن الإخبار عن وجوبه على غيره . وأما الوجوب على الاطلاق فلا . /١٤ ـ أ / وأما الأصل فلا يسلم . وان سلمنا . كان المعنى فيه أن قوله : هذه العبادة واجبة ايجاباً مطلقاً . فاقتضى العموم . وفي مسألتنا ايجاب خاص للمخاطبين . فوزانه من مسألتنا أن يقول : فرضت عليكم . وأوجبت عليكم . فلا يدخل هو فيه .

وجواب آخر : وهو أن نقول : إن الاخبار عن نفسه وحده يجوز . كما لو قال : كتب علي . ولم يكتب عليكم . وفي مسألتنا لا يجوز أن يأمر نفسه وحدها . كذلك لا يجوز أن يأمرها مع غيرها .

ولأن في الخبر لا تعتبر الرتبَة . وفي الأمر تعتبر الرتبة . وذلك لا يوجب في نفسه .

* * *

---

(٦) ويمكن أن يجاب عن هذا بأن كلامنا في الصيغة . وهي عامة . تشمل المخاطب وغيره على السواء . وكونه خرج بقرينة كونه آمراً أو غيرها لا يعني أن الصيغة لا تشمله .

مسألة (١٥)

يدخل العبيد في مطلق أمر صاحب الشرع [١].

وقال بعض أصحابنا: لا يدخلون فيه إلا بدليل [٢].

لنا: صلاح الخطاب لهم كصلاحيته للأحرار. فإذا دخل الأحرار فيه. دخل العبيد فيه.

ولأنه مكلف. فجاز أن يدخل في الأمر المطلق كالحر.

ولأنه يدخل في الخطاب الخاص له. فدخل في الأمر العام كالحر.

واحتجوا: بأنهم لا يدخلون في أكثر الأوامر في الشرع. كالجمعة. والحج. والجهاد. فدل على أن إطلاق الخطاب لا يتناولهم.

والجواب: أن ما دخلوا فيه من الخطاب أكثر.

---

(١) هذا هو رأي الجمهور. نص عليه الشيرازي في اللمع أيضا. والغزالي في المستصفى ٢/٢٤. والمنخول ص ١٤٣/ والآمدي في الإحكام ٢/٢٤٨. وابن الحاجب في المنتهي ص ٨٥ والمختصر. وابن السبكي في جمع الجوامع ورفع الحاجب ٨ ق ٢٥٣.

وأما ما ورد في كتاب الأم للإمام الشافعي رضي الله عنه (١٩٨/٥) في عدة الأمة. مما يشعر ظاهره بأن العبيد والإماء لا يدخلون في عموم الخطاب في غير أماكن الضرورة - فليس من هذا القبيل. إذ الإمام الشافعي ممن يقول بأن الصيغة تشملهم جزما بعمومها. ولكنه حكم بخروجهم فيما ذكره لأنه استقرأ الآيات الواردة عامة فوجد العبيد والإماء - فيما عدا أماكن الضرورة وهي الصلاة والإيمان وغيرها - خارجين عنها. ولذلك قال بعد أن فرق بين الأحرار والعبيد في العدة. والطلاق. والشهادات. وحد الزنى: ولم يختلف من لقيت أن لا رجم على عبد ثيب. وقال: فلم أعلم مخالفا ممن حفظت عنه من أهل العلم في أن عدة الأمة نصف عدة الحرة « ١ هـ. وهذا دليل على أنه أخرجهم بالاستقراء والإجماع. لا على أن الصيغة لم تشملهم.

هذا ولقد قصر ابن الهمام في التحرير الخلاف على تناول الحكم لهم شرعا. أما لغة فظاهر كلامه يشعر بالاتفاق على أن الصيغة تتناولهم وهو حسن وإن كان ظاهر كلام غيره يخالفه في اللغة أيضا كالآمدي. قال في التحرير: « الخطاب الذي يعم العبيد لغة هل يتناولهم شرعا فيعمهم حكمه؟ (تيسير التحرير ٢٥٣/٨).

(٢) وهناك مذهب ثالث لأبي بكر الرازي من الحنفية وهو أنه يتناولهم شرعا في حقوق الله تعالى فقط. (تيسير التحرير (٢٥٣/٨) انظر ثمرة الخلاف في هذه المسألة في الفروع الفقهية (التمهيد ص ١٠٤).

ألا ترى أنهم دخلوا في الأمر بسائر الصلوات . ودخلوا في الأمر بالصوم . وغير ذلك .

ولأن ما لم يدخلوا فيه . إنما لم يدخلوا فيه لأدلة دلت على تخصيصهم . وكلامنا في الأمر المجرد[٣] .

واحتجوا : بأن منافعهم مستحقة للموالي . فلا يجوز أن يكونوا داخلين في الأمر .

والجواب : أنه يبطل به إذا خصهم بالأمر . فإنهم يدخلون فيه . مع وجود هذا المعنى . فبطل ما قالوه .

ولأن أوقات العبادات تقع مستثناة . فلا تكون منافعهم فيها مستحقة .

* * *

---

(٣) أجاب الآمدي عن احتجاجهم هذا بجواب آخر فقال ، إن ما ذكروه لا يدل على إخراج العبد عن كون العمومات متناولة له لغة - لما بيناه - بل غايته أنه خص بدليل . والتخصيص غير مانع من العموم لغة . ولا يخفى أن القول بالتخصيص . أولى من القول برفع العموم لغة مع تحققه . وصار كما في تخصيص المريض . والحائض . والمسافر . عن العمومات الواردة بالصوم . والصلاة . والجمعة . والجهاد . الإحكام (٢/٢٥٠)

مسألة (١٦)

لا يدخل النساء في خطاب الرجال [١] .

وقال ابن داود [٢] : يدخلن في جمع الرجال ، وهو مذهب أصحاب أبي حنيفة [٣] .

لنا : /١٤ ـ ب / ما روي عن أم سلمة [٤] أن النساء قلن : يا رسول الله ، ما نرى الله تعالى يذكر إلا الرجال ، فأنزل الله تعالى : « إن المسلمين والمسلمات [٥] » الآية .

---

(١) هذا مذهبنا ، وعليه أئمتنا ، وهو مذهب الأشاعرة ، والمعتزلة ، وجمهور كبير من الحنفية ، الإحكام (٢٤٤/٢) .

وقد اتفق العلماء على أن كل واحد من المذكر والمؤنث ، لا يدخل في الجمع الخاص بالآخر ، كالرجال والنساء ، واتفقوا على دخولهما في الجمع الذي لم تظهر فيه علامة التأنيث ولا التذكير كالناس ، وعلى دخولهما فيما هو موضوع ليعم الصنفين ، كمن ، وما ، لثبوته اتفاقا ، وإنما وقع الخلاف فيما ميز فيه بين صيغة المذكر والمؤنث بعلامة ، فإن العرب تغلب فيه المذكر ، فإذا أرادوا الجمع بين المذكر والمؤنث ، يطلقونه ويريدون الطائفتين ، ولا يفرد المؤنث بالذكر وذلك مثل المسلمين ، والمؤمنين ، وفعلوا ، وافعلوا ، فهذه الصيغ إذا أطلقت ، هل هي ظاهرة في دخول النساء فيها كما تدخل عند التغليب ، أو لا ؟ الأكثر من الأصوليين كما عرفت على أنها لا تدخل ظاهرا ، وإن كن يدخلن بقرينة تغليبا للذكور ، الإحكام (٢٤٤/٢) ـ المنتهى لابن الحاجب (ص /٨٤) .

(٢) هو الإمام أبو بكر محمد بن داود بن علي الظاهري الفقيه ، أحد أذكياء زمانه ، قام بفقه أبيه بعد وفاته ، وكان أديبا شاعرا ، وكان يناظر أبا العباس بن سريج ، وله كتاب « الزهرة » توفي سنة ٢٩٧ وله من العمر اثنان وأربعون سنة (طبقات الشيرازي ص ١٤٨ ، شذرات الذهب ٢٢٦/٢ ، تاريخ بغداد ٢٥٦/٥ وفيات الأعيان ٣٩٠/٣ ـ تذكرة الحفاظ ٦٦٠/٢ ـ العبر ١٨/٢) .

(٣) أي بعضهم كالإمام السرخسي في أصوله (٢٣٤/٨) ، وقد نقل الآمدي في الإحكام (٢٤٤/٢) الموافقة عن أكثرهم وهو موافق لما في التحرير لابن الهمام حيث نقل عن الأكثرين عدم الدخول انظر تيسير التحرير (٢٣١/٨) ونسب الآمدي وابن الحاجب ، وابن الهمام القول بدخولهن للحنابلة وهو الذي صرح به ابن بدران الحنبلي في كتابه المدخل (ص ١١٠) ونسبه لأبي الخطاب والأكثرين ، ونسبه ابن السبكي في رفع الحاجب لابن خويز منداد من الملكية ، وانظر أثر الخلاف في هذه المسألة في الفروع الفقهية التمهيد للأسنوي (ص ١٠٤) .

(٤) أم سلمة زوج النبي ﷺ ، هي هند بنت أبي أمية المعروف بزاد الراكب واسمه حذيفة ، وقيل اسمها رملة ، توفيت سنة ستين ، وقيل تسع وخمسين ، وانظر الإصابة (٤٣٩/٤) والإستيعاب .

(٥) الأحزاب ٣٥/٣٣ والحديث رواه الترمذي في التفسير عن عائشة رقم ٣٢١١ .

قال ابن السبكي :ورواه النسائي عن أم سلمة اهـ ونسبه السيوطي في الدر المنثور لأحمد ، والنسائي ، وابن جرير ، وابن المنذر ، وابن مردويه ، والطبراني ، والفريابي ، وابن سعد ، وابن أبي شيبة ، وعبد بن حميد ، وابن أبي حاتم ، بألفاظ متقاربة وانظر الدر (٢٠٠/٥) .

وروي أن النبي ﷺ قال : (ويل للذين يمسون فروجهم ثم يصلون ولا يتوضؤون ، فقالت عائشة[6] رضي الله عنها : هذا للرجال ، أرأيت النساء ؟[7]) ، وهذا يدل على أن إطلاق خطاب الرجال ، لا يدخل فيه النساء .

فإن قيل : المراد به أنه لم يذكر النساء بلفظ يخصهن .

قلنا : هذا خلاف الظاهر ، فإن الخبر يقتضي أنهن لم يذكرن لا بلفظ الخصوص ، ولا بلفظ العموم .

ولأنه لو كان المراد به ما ذكره ، لم يختص النساء بذلك ، فإن الرجال ما ذكروا بلفظ الخصوص ، فإن لفظ الذكور[8] مشترك عندهم بين الرجال والنساء .

ولأن حديث عائشة رضي الله عنها لا يحتمل ما ذكروه ، فإنه لو كان النساء يدخلن في خطاب الرجال على سبيل العموم ، لما استفهمت منه حكم النساء بعد ذلك

وأيضا : هو أنه موضوع للذكور ، فلا يدخل فيه الإناث كلفظ الواحد .

ولأن أهل اللسان فرقوا بينهما في اسم الجمع ، كما فرقوا بينهما في اسم الواحد ، وإذا لم يدخلن في اسم الواحد ، لم يدخلن في اسم الجمع .

ولأن الرجال لا يدخلون في جمع النساء ، وكذلك النساء يجب أن لا يدخلن في جمع الرجال .

واحتجوا : بأنهن يدخلن في أوامر الشرع كلها ، فدل على أن إطلاق الخطاب يتناولهن .

والجواب : هو أنا لا نقول : إنهن يدخلن في لفظ الأمر ، وإنما نقول : شاركن الرجال في الحكم ، بدليل قام عليه .

---

(٦) هي عائشة بنت أبي بكر الصديق ، أم المؤمنين رضي الله عنها توفيت سنة ثمان وخمسين ودفنت بالبقيع انظر الإصابة (٣٤٨/٤) .

(٧) حديث الوضوء من مس الذكر ورد من طرق كثيرة صحيحة ، وأما وروده بهذا اللفظ فهو من رواية الدار قطني في السنن ١٤٦/١ باب ما روي في لمس القبل والدبر ، وفي سنده عبد الرحمن العمري وهو ضعيف ، وقال أحمد : كان كذابا .

(٨) في حاشية الأصل قوله : وفي نسخة المذكور ا هـ .

قالوا : وأيضا هو أن من أراد الجمع بين الرجال والنساء ، عبر عنهن بعبارة الرجال ، فدل على أن لفظ الجمع موضوع للجميع .

قلنا : نحن إنما نحمل اللفظ على النساء ، إذا علم من قصد المتكلم أنه أراد الجنسين . وأما إذا لم يعلم هذا من قصده ، حملنا اللفظ على الرجال ، كما /١٥ ـ أ / تقول في الحمار : إنه يحمل على الرجل البليد ، إذا علم هذا المراد من قصد المتكلم ، فأما إذا لم يعلم من قصده ، حملنا اللفظ على البهيمة المخصوصة .

فإن قيل : لو لم يكن هذا اللفظ متناولا للجنسين ، لكان لا يجوز تغليب الذكور عند إرادة الجنسين .

قلنا : هذا يبطل بما ذكرناه من قولهم في البليد : حمار ، فإنه يعبر به عن البليد مع القصد ، ثم إطلاق اللفظ لا يقتضيه .

* * *

مسألة (١٧)

الكفار مخاطبون بالشرعيات في قول أكثر أصحابنا[1].

وقال بعضهم[2]: لا يدخلون في الخطاب بالشرعيات، وهو اختيار الشيخ أبي حامد رحمه الله[3].

---

(١) لا خلاف بين العلماء أنهم مخاطبون بالإيمان. لأن النبي ﷺ بعث إلى الناس كافة ليدعوهم إلى الإيمان. وقد نقل القاضي أبو بكر اجماع الأمة على تكليفهم بتصديق الرسول. ولا خلاف أنهم مخاطبون بالمشروع من العقوبات. ولهذا تقام على أهل الذمة عند تقرر أسبابها. ولا خلاف أن الخطاب بالمعاملات يتناولهم أيضا. لأن المطلوب بها معنى دنيوي. وذلك أليق بهم. فقد آثروا الدنيا على الآخرة. ولا خلاف أن الخطاب بالشرائع يتناولهم في حكم المؤاخذة في الآخرة. لأن موجب الأمر اعتقاد اللزوم والأداء. وهم ينكرون اللزوم اعتقادا. وذلك كفر منهم بمنزلة انكار التوحيد كما قال السرخسي. وان كان ظاهر كلام التحرير أن الخلاف أيضا جار في هذا الأخير. فالخلاف محصور إذن في وجوب الأداء في أحكام الدنيا. فهل الخطاب يتناولهم أم لا. فيه الخلاف. الأصح وهو ما عليه الجمهور. أنه يتناولهم. قال في البرهان: وهو ظاهر مذهب الشافعي ١ هـ. وقد وافقنا على ذلك العراقيون من مشايخ الأحناف أهل الرأي. والبخاريون ولكن في الاعتقاد فقط.

هذا ولقد فرض الآمدي. وابن الحاجب. وتبعهم الإسنوي. الخلاف في أصل كلي. وهو أن حصول الشرط الشرعي هل هو شرط في صحة التكليف أم لا؟ ومن ثم جعل الكلام في بعض الجزئيات. وهو تكليف الكافر بالفروع. قال ابن الهمام في التحرير. بل هذه الجزئية هي محل النزاع. ولا يحسن بعاقل أن يخالف ذلك الأصل الكلي. فضلا عن الأئمة المجتهدين ١ هـ. وهذا هو الحق والصواب. وعليه جرى الغزالي في المستصفى. إذ ذكر القاعدة الكلية. ومن ثم ذكر الخلاف في مسألة تكليف الكافر في الفروع. وأما السرخسي فلم يتعرض للأصل الكلي أصلا.

(٢) وهم السمرقنديون من أهل الرأي كما قال في التحرير. قال السرخسي في أصوله: وجواب هذه المسألة غير محفوظ من المتقدمين من أصحابنا نصا. ولكن مسائلهم تدل على ذلك.

(٣) هو أبو حامد الإسفراييني ولكن الرازي في المنتخب قال: هو أبو اسحق الاسفراييني. ولذلك تبعه عليه الإسنوي في التمهيد. والصواب أنه أبو حامد. كما ذكره الرازي في المحصول. وهو ما عليه الأصوليون قاطبة. إذ جميعهم ينقله عن أبي حامد كما قال الشيرازي هنا. والشيخ أبو حامد هو الإمام أحمد بن محمد بن أحمد الإسفراييني. شيخ طريقة العراق. ولد سنة أربع وأربعين وثلاثمائة. قدم بغداد. وأخذ عن ابن المرزبان والداركي. وحدث عن ابن عدي. والإسماعيلي. والدار قطني وغيرهم ت سنة ٤٠٦ ودفن بداره ثم نقل سنة ٤١٠ إلى المقبرة.

(طبقات الشيرازي ١٠٣. طبقات العبادي ١٠٧. طبقات ابن هداية الله ٢٤٢ العبر ٩٢/٣. وفيات الأعيان ١ / ٥٥. النجوم الزاهرة ٤ / ٢٣٩. المنتظم ٧ / ٢٧٧. طبقات الشافعية ٤ / ٦١ البداية والنهاية ١٢ / ٢. تاريخ بغداد ٤ / ٧٦٨. شذرات الذهب ٣ / ١٣٨.

وقال بعض الناس : هم مخاطبون بالمنهيات دون المأمورات [٤] .

لنا : قوله تعالى : « ما سَلَكَكُمْ في سَقَر ؟ قالوا لم نَكُ من المصلين . ولم نَكُ نُطْعِمُ المسكينَ . وكنَّا نخوضُ مَعَ الخائضينَ » [٥] . وهذا يدل على أنهم مخاطبون بالصلاة والزكاة ، إذ لو لم يكونوا مخاطبين بها ، لما حسن عقوبتهم على ذلك .

فإن قيل : المراد بذلك : لم نكن من معتقدي الصلاة والزكاة .

قيل : هذا خلاف الظاهر . فإن اللفظ حقيقة في فعل الصلاة . وفعل الإطعام . ولا يحمل على الاعتقاد من غير دليل .

ولأن العقوبة على ترك الاعتقاد . قد علم من قوله : « وكنا نُكَذِّبُ بيومِ الدين » [٦] . فيجب أن يحمل الأول على غيره .

فان قيل : الظاهر يقتضي استحقاق العقوبة بمجموع هذه الأشياء . وهي ترك الصلاة . والزكاة . والتكذيب بيوم الدين .

قلنا : لو لم يكن كل واحد منها يستحق العقوبة على تركها . لما جمع بينهم في استحقاق العقوبة .

ولأن بالتكذيب بيوم الدين يستحق العقوبة من غير أن يضم إليه معنى آخر .

---

(٤) وهو وجه لبعض أصحاب الشافعي .

وهناك مذهبان آخران .

الأول : أن المرتد مكلف ، دون الكافر الأصلي . حكاه ابن السبكي في رفع الحاجب . والإسنوي في التمهيد عن القرافي عن الملخص للقاضي عبد الوهاب .

الثاني : أنهم مكلفون بما عدا الجهاد . أما الجهاد فلا . لامتناع قتالهم أنفسهم .

وانظر التمهيد للإسنوي ص ٢٨ . وتخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص ٣٥ لتقف على أثر الخلاف في هذه المسألة في الفروع الفقهية .

وانظر المنتهى لابن الحاجب ٣٠/ . ورفع الحاجب ٨ ق ١٢٦ ـ أ . والمستصفى ٥٨/٨ . والمنخول ص ٣١ . والإحكام ٨ ١٣٣ . وتيسير التحرير ١٤٨/٢ . جمع الجوامع حاشية العطار ٢٣٣/٨ . اللمع ص ١٢ . أصول السرخسي ٧٣/٨ . الابهاج ١١١/٨ . نهاية السول ١١٤/٨ لتقف على مزيد تفصيل في هذه المسألة في تلك المراجع وغيرها .

(٥) المدثر ٤٢/٧٤ ـ ٤٣ ـ ٤٤ ـ ٤٥ وانظر القرطبي (٨٢/١٩) .

(٦) المدثر ٤٦/٧٤ .

وكذلك بترك الصلاة والزكاة يجب أن يستحق العقوبة من غير أن ينضم إليه معنى آخر .

ويدل عليه أنه لفظ مطلق . فدخل الكفار فيه كالأمر /١٥ ـ ب/ بالإيمان .

ولأن من تناوله الأمر بالإيمان . تناوله الأمر بالعبادات كالمسلم . ويدل عليه . هو أن المسلم إنما دخل في الأمر لصلاح اللفظ له في اللغة . وهذا المعنى موجود في الكافر . فيجب أن يكون داخلا في الأمر . ويدل عليه أنه ليس فيه أكثر من الكفر . وهو يقدر على إزالته . ومن قدر على شرط الفرض كان مخاطبا بالفرض . كالمحدث إذا دخل عليه وقت الصلاة .

فإن قيل : الحدث لا ينافي صحة الصلاة . ألا ترى صح أن المتيمم يصلي وهو محدث . وليس كذلك الكفر . فإنه ينافي صحة الصلاة . ألا ترى أنها لا تصح مع الكفر بحال .

قلنا : الحدث أيضا ينافي صحة الصلاة مع القدرة على الماء . ثم هذا المعنى لا يمنع من توجه الخطاب بفرض الصلاة . فبطل ما قالوه .

(وأما)[٧] ما يدل على فساد قول الطائفة الأخرى[٨] فنقول :

النهي أمر بالترك . والأمر أمر بالفعل . فإذا دخل الكافر في أحد الأمرين . دخل في الأمر الآخر .

فإن قيل : الأمر بالترك لما دخل فيه تعلق عليه أحكامه من الحدود وغيرها . ولما لم يتعلق عليه أحكام الأمر بالفرض . من صحة الفعل . ووجوب القتل على تركها[٩] . والقضاء بفواتها . دل على أنه لم يدخل في الأمر .

قيل : العقوبة على المخالفة . ووجوب القضاء بالفوات . ليس يتعلق بالأمر .

---

(٧) في الأصل ولا ما يدل . ولعله من تحريف النساخ . وإلا فلا معنى له .

(٨) أي القائلة بأنه يدخل في النواهي دون الأوامر .

(٩) أي الصلاة . لأن تارك الصلاة تهاونا وكسلا يقتل عندنا معاشر الشافعية حدا . وتاركها جحودا يقتل كفرا . والقتل حدا بشروط ذكرها الفقهاء .

بل يفتقر إلى أمر ثان . وذلك لم يوجد . فسقط[١٠] . وهذا لا ينفي الوجوب في الابتداء . كقضاء صلاة الجمعة . يسقط عن المسافر لعدم الدليل على وجوبه . ثم لم يدل على أن الأمر بها لم يتوجه في الابتداء .

فإن قيل : النهي يصح منه امتثاله . وهو الترك . فدخل فيه الأمر[١١] . والأمر لا يصح منه امتثالة . فلم يدخل في خطابه .

قيل : هذا يبطل بالأمر بالصلاة في حق المحدث . فإنه لا يصح منه امتثاله . ثم هو داخل فيه .

واحتجوا : بأنه لو كان الكافر مخاطبا بالشرعيات . لوجب أن يصح ذلك منه في حال الكفر . ولوجب عليه القضاء في حال الإسلام . ولما لم يصح في الحال . ولم يجب القضاء في ثاني الحال . دل على أنه غير مخاطب بها . كالحائض في الصلاة .

والجواب : أنه إنما لم يصح منه . لعدم الشرط . وهو الإسلام . وهذا لا ينفي توجه الخطاب . كالمحدث . لا يصح منه فعل الصلاة . ولا يدل على أنه غير مخاطب بها . وأما القضاء فإنما يجب بدليل غير الأمر . وذلك لم يوجد[١٢] . فسقط . وهذا لا ينفي الخطاب في الابتداء . كما قلنا في قضاء الجمعة . تسقط عن المسافر لعدم الدليل . ثم لا يدل على أن الأمر بها لم يتوجه عليه .

وأما الحائض . فالمعنى فيها أنها لا تقدر على إزالة المانع وتحصيل الشرط . وليس كذلك الكافر . فإنه يقدر على إزالة الكفر . فهو كالمحدث في الصلاة .

واحتجوا أيضا : بأن خطابه بالعبادات . خطاب بما لا منفعة له فيه . والتكليف لا يتوجه بما لا ينتفع به المكلف .

---

(١٠) أي القتل . والقضاء . قال الغزالي في المستصفى ٩٨/١ جوابا على هذا القيل أيضا : القضاء إنما وجب بأمر مجدد . فيتبع فيه موجب الدليل . ولا حجة فيه . إذ قد يجب القضاء على الحائض ولم تؤمر بالأداء . وقد يؤمر بالأداء من لا يؤمر بالقضاء .

(١١) أي دخل الأمر بالترك على الكافر .

(١٢) في حاشية الأصل قوله : فإنه ورد اسقاط القضاء عنهم . وهو قوله تعالى : « قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف » وقوله عليه السلام « الإسلام يجب ما قبله » ا هـ .

والجواب : هو أنا نخاطبه على وجه ينتفع به . وهو أن يقدم الإيمان . ومتى دخل على هذا الوجه . انتفع به . فوجب أن يتوجه إليه الخطاب .

قالوا : ولأنه لو كان مخاطبا بفعل الصلاة . معاقبا على تركها . لعوقب على تركها بالدنيا في القتل (١٣) والضرب كسائر المسلمين .

قلنا : إنما لم يقتل ولم يضرب . لأنه مجتهد في وجوب ذلك عليه . ومع الاجتهاد لا تجب العقوبة (١٤) . وليس كذلك المسلم . فإن وجوب ذلك عليه غير مجتهد فيه (١٥) . فاستحق العقوبة على الترك في الدارين (١٦) .

ثم هذا يبطل بأهل الذمة . فإنهم مخاطبون بالإيمان . معاقبون على تركه في الآخرة . ثم لا يعاقبون عليه في الدنيا .

ويبطل بشربه الخمر . فإن الذمى لا ينهى عنه . ثم لا يحد .

* * *

---

(١٣) كذا في الأصل والأولى في الدنيا بالقتل .

(١٤) أي لأنه لم يلتزم هذه الأوامر باجتهاده .

(١٥) أي هو ملتزم له بدون اجتهاد فيه . أما إذا كان بالاجتهاد فهو من باب أولى .

(١٦) لم يرتض الغزالي هذا الجواب إذ قال في المستصفى ٩٨/٥ في رده : فإن ما ألزمه الله تعالى فهو لازم . التزمه العبد أو لم يلتزمه . فإن كان يسقط بعدم التزامه فالكافر الأصلي لم يلتزم العبادات وترك المحظورات . فينبغي أن لا يلزمه ذلك ا هـ .

مَسْأَلَةٌ (١٨)

١٦/ ب / الأمر بالشيء يدل على إجزاء المأمور به[1].

وقال بعض المعتزلة[2] : لا يدل[3] ، بل يفتقر إجزاؤه إلى دليل آخر[4].

---

(١) قبل الاستدلال على هذه المسألة لا بد من بيان محل الوفاق والخلاف . وهل الخلاف فيها لفظي أو حقيقي فنقول :

اتفق الكل على أن الاتيان بالمأمور به على وجهه الصحيح يدل على الإجزاء بمعنى الامتثال من غير خلاف على هذا التفسير .

واتفقوا على عدم الإجزاء بمعنى عدم سقوط القضاء فيما إذا كان المأمور به مختل الشرط أو الصفة .

بقي شيء واحد ، وهو الإجزاء بمعنى سقوط القضاء فيما إذا أتى بالمأمور به على صفة الكمال . وهذا هو محل النزاع . فهل الاتيان بالمأمور به على الوجه الذي أمر به يستلزم سقوط القضاء ؟ . فجمهور الأصوليين والفقهاء على أنه يستلزمه . وعليه أكثر المعتزلة . رفع الحاجب (٨/ق ٣٣٢ ـ أ) والإحكام (١٦٢/٢) والمنتهى لابن الحاجب (ص ٧١/) .

(٢) وهو القاضي عبد الجبار . وأبو هاشم وأتباعه . الابهاج (١١٧/٨) والإحكام (١٦٢/٢) .

(٣) بمعنى أنه لا يمتنع أن يقول الحكيم افعل كذا . فإذا فعلت كذا أديت الواجب ويلزمك مع ذلك القضاء . قال القاضي عبد الجبار في العمد : وهذا هو معنى قولنا إنه غير مجزئ . ولا نعني به أنه لم يمتثل . ولا أنه يجب القضاء فيه . ولا يكون وقع موقع الصحيح الذي لا يقضي . وانظر رفع الحاجب (٨/ق ٣٣٢ ـ أ) .

قال ابن السبكي : فحاصل ما يقوله ، أنه لا يدل على الإجزاء ، وإنما الإجزاء مستفاد من عدم دليل يدل على وجوب الإعادة . ولا خلاف بين عبد الجبار وغيره في براءة الذمة عند الإتيان بالمأمور به . وإذا عرفت هذا . وضح لك أن الخلاف فيما نحن فيه لفظي . إذ الفرض أنه أتى بالمأمور على وجهه . وإذا كان كذلك فلا خلاف في أنه يمكن أن يرد أمر ثان بعبادة يوقعها المأمور على حسب ما أوقع الأولى . لأن هذا كاستئناف شرع وتعبد ثان . إذ الأمر الأول لا تعلق له بهذا الثاني . لأن محل النزاع إنما هو في أمر واحد . بعبارة واحدة غير متكررة . وأما النزاع في تسمية هذا الأمر الثاني قضاء للأول فالجمهور لا يسمونه قضاء وأبو هاشم وعبد الجبار يسميانه . (رفع الحاجب ٨/ق ٣٣٢ ـ أ) ثم أعاد ابن السبكي الخلاف إلى تعريف القضاء والاجزاء .

(٤) وهذا الدليل عندهم هو عدم وجود دليل يدل على وجوب القضاء . لا أن الأمر يدل على الإجزاء . وانظر أثر الخلاف في هذه المسألة في الفروع الفقهية في مفتاح الوصول لابن التلمساني ص / ٣١ .

لنا : هو أن الفعل إنما لزمه بالأمر . فإذا فعل ذلك على حسب ما يتناوله الآمر . زال الأمر . وعاد كما كان قبل الأمر - ويدل عليه : أنه لو نهي عن فعل شيء فتركه ولم يتعرض له . عاد كما كان قبل النهي . فكذلك إذا أمر بفعل شيء ففعله .

واحتجوا : بأن كثيراً من العبادات أمر الإنسان بفعلها ثم لم تجزئه . كالمضي في الحج الفاسد . والإمساك في يوم ظن أنه في يوم من شعبان . فبان أنه من رمضان . والصلاة بغير طهارة عند عدم الماء والتراب . فدل على أن الإجزاء يقف على دليل آخر .

والجواب : هو أن الذي أتى به المفسد للحج . والممسك في رمضان . والعادم للماء والتراب - بالأمر يجزئه عن ذلك الأمر . وإنما لزمه القضاء بأمر ثان . إذ لا يجوز أن يؤمر بفعل شيء على صفة ثم لا يجزئه .

وجواب آخر : وهو أنه في تلك المواضع لم يأت بالمأمور على حسب ما تناوله الأمر . فبقي الفرض عليه[٥] . وفي مسألتنا[٦] أتى بالمأمور على حسب ما اقتضاه الأمر وتناوله . فعاد كما كان قبل الأمر .

قالوا : وأيضاً . هو أن الأمر لا يدل على أكثر من الايجاب . وارادة المأمور به . وأما الإجزاء . وسقوط الفرض . فلا يدل عليه اللفظ . فافتقر ذلك إلى دليل آخر .

والجواب : هو أن (الأمر)[٧] لا يدل على ما ذكروه . ولكنه يدل على أنه أراد فعل المأمور به على الوجه الذي أمر به . (فدل)[٨] على أن الأمر قد زال عنه . وزوال الأمر يوجب سقوط الفرض . وأنه لا يجب عليه غيره إلا بدليل .

---

(٥) وكلانا يسميه قضاء . ولكنا نسميه قضاء لأنه وقع فيه خلل عند الأداء . وهم يسمونه قضاء لأنه لم يجزئ . لأن الاجزاء عندهم اسقاط القضاء . وعندنا هو الأداء الكافي لسقوط التعبد . وهذه المسألة خارجة عن محل النزاع .

(٦) أي المتنازع فيها . وهي التي يؤتى فيها بالمأمور على وجهه .

(٧) هذه العبارة في الأصل (هو أن لعمري) ولعلها من تحريفات النساخ . ولا معنى لها والمثبت الصواب .

(٨) هذه الكلمة في الأصل بدون فاء . والمقام مقام الفاء . فزدتها للربط . وبناء على عادته في الإتيان بها دائماً . ولعل سقوطها من الناسخ . وقد أتى بها في قوله واحتجوا قبل قليل .

مَسْأَلَة (١٩)

إذا فعل زيادة على ما تناوله الاسم من الفعل المأمور به، مثل أن يزيد على ما يقع عليه اسم الركوع، أو يزيد على ما يقع عليه اسم القراءة، فالواجب منه ما يتناوله الاسم[1]، وما زاد عليه فهو نفل.

١٧/ أ / **وقال بعض الناس: كل ذلك واجب، وحكى ذلك عن أبي الحسن الكرخي[2].**

لنا: أن لفظ الأمر بالركوع لا يقتضي أكثر مما يسمى ركوعاً. فإذا فعل ذلك، فقد فعل ما اقتضاه الأمر. فوجب أن تكون الزيادة نفلاً. يدلك عليه هو أنه لما لم يقتض أكثر من مرة واحدة. كان ما زاد على ذلك نفلاً. فكذلك ما زاد على قدر الفرض.

ولأنه إذا فعل من ذلك ما يقع عليه الاسم. حسن أن يخبر عن نفسه فيقول فعل كذا وكذا. ولو كان اللفظ يقتضي أكثر من ذلك. لما حسن الإخبار عن نفسه بالفعل. كما لا يحسن إذا فعل ما لا يقع عليه الاسم.

ولأن الزيادة على ما يقع عليه الاسم. يجوز للمكلف تركها من غير بدل. ومن غير أن يفعل مثلها في وقت آخر. وما هذا سبيله. لم يكن واجباً كسائر النوافل[3].

---

(١) سواء أوقع الفعل متعاقباً كما مثل به الشيرازي من الركوع والقراءة أم دفعة واحدة. وإن كان لا يتميز بعضه من بعض.

وهذه المسألة تذكر عادة عقب مقدمة الواجب. كما فعل الغزالي في المستصفى (٧٣/٨) ط. بولاق - والإمام الرازي في المحصول. والبيضاوي في المنهاج. وذلك لأن الواجب لا ينفك غالباً عن حصول زيادة في فعله. فتكون هذه الزيادة مقدمة للعلم بحصوله.

(٢) تقدمت ترجمته. وهذا ما اختاره النووي في الروضة (٢٣٤/٨) في باب صفة الصلاة.

(٣) هذا ما استدل به الغزالي في المستصفى ٤٧/٨ على هذه المسألة.

وانظر التمهيد للإسنوي ص ١٧ لتقف على أثر هذه المسألة في الفروع الفقهية. والابهاج لابن السبكي ٧٦/٨.

واحتجوا : بأن الاسم يتناول أواخر الفعل كما يتناول أوائله . فإذا كانت الأوائل واجبة . كانت الأواخر مثلها .

قلنا : لو كانت الأواخر كالأوائل . لأثم (بتركها)[٤] كما أثم بترك الأوائل .

قالوا : ولأنه لو قال لوكيله : تصدق من مالي . جاز له أن يتصدق بالقليل منه والكثير . فدل على أن الأمر قد تعلق بالجميع .

قلنا : لا نسلم هذا . بل لا يجوز أن يتصدق إلا بأدنى ما يتناوله الاسم . وان سلمنا . فالفرق بينهما أن الآمر منا إذا أراد التصدق بقدر معلوم . بين ذلك وقدره . فلما لم يبين . علمنا أنه أراد ما شاء المأمور . وليس كذلك أوامر صاحب الشرع . لأنه لا عادة في أوامر الشرع فيراعى حكمها . فلم تقتض إلا ما يقع عليه الاسم .

* * *

(٤) في الأصل بتركهما . ولعله من تحريف الناسخ . والمثبت الصواب .

مَسْأَلَة (٢٠)

الأمر بالشيء[1] نهي عن ضده من طريق المعنى[2].

(١) أي المعين . للاحتراز عن الواجب الموسع والمخير . فإن الأمر بهما ليس نهياً عن الضد . فالمسألة مقصورة على الواجب المعين . وبذلك صرح الشيخ أبو حامد الاسفراييني . والقاضي في التقريب كما نقله ابن السبكي عنهما في (رفع الحاجب ٨/ق ٣٣٢ ـ أ) . ولذلك قال ابن الحاجب : الأمر بشيء معين . ولكن ابن السبكي ذكر في الابهاج (٦٨/١) بحثاً يفهم من خلاله تردده في هذا القيد بعد أن نقله عن القاضي عبد الوهاب .

(٢) أي لا من طريق اللفظ . إذ الجميع متفقون على أن قوله : قم . غير قوله : لا تقعد . فانهما صورتان مختلفتان . ولذلك وجب الرد إلى المعنى . كما قاله الغزالي في المستصفى (٥٢/١) وقال الشيرازي في التبصرة ٩ ـ أ : « إن الأمر بالشيء ليس نهياً عن ضده من طريق اللفظ . وإنما هو نهي من طريق المعنى . فإنه لا يجوز أن يكون مأموراً بالشيء إلا وضده محرم عليه » اهـ . وسيذكر قريباً منه بعد قليل . إذاً . فليس الأمر بالشيء نفس النهي عن ضده . وإنما يتضمنه ويستلزمه من طريق المعنى . وهذا يدل على أن كلام الشيرازي هنا وفي اللمع (ص ١٠/) . في الأمر اللساني . لا سيما وأنه نصب الخلاف مع المعتزلة وهم لا يقولون بالكلام النفس . وقد وافق الشيرازي على هذا القاضي عبد الجبار . وأبو الحسين البصري من المعتزلة . والإمام الرازي وأتباعه . وجمهور الفقهاء . ونسبه الغزالي في المنخول (ص ١١٤/) للكعبي من المعتزلة . والأستاذ أبي اسحاق الاسفراييني . وهو موافق لكلام الشيخ أبي الحسن الأشعري والقاضي أبي بكر الباقلاني . على أنهما فرضا كلامهما في الكلام النفسي .

وخلاصة هذه المسألة أن الناس منقسمون إلى مثبت لكلام النفس . وناف له .

والمثبتون لكلام النفس اختلفوا في هذه المسألة على ثلاثة مذاهب .

الأول : وعليه الشيخ أبو الحسن الأشعري رحمه الله . أن الأمر بالشيء نفس النهي عن ضده . واتصافه بكونه أمراً نهيا . بمثابة اتصاف الكون الواحد بكونه قريباً من شيء بعيداً من غيره .

الثاني : وهو الذي اختاره القاضي في آخر مصنفاته كما قاله الآمدي في الإحكام (١٥٩/٢) أي نقلاً عن إمام الحرمين كما قاله ابن السبكي . وهو أنه ليس نفس النهي . ولكنه يتضمنه .

الثالث : أنه لا يدل عليه أصلاً . فلا هو نفس النهي . ولا يتضمنه وهو الذي اختاره إمام الحرمين . والغزالي في كتابيه المنخول (١١٤) والمستصفى (٥٢/١) . وتبعهم عليه ابن الحاجب .

وهذه المذاهب يتعين أن تكون في الكلام النفس بالنسبة للمخلوق . وأما الله تعالى فكلامه واحد . أمر . ونهي . ووعد . ووعيد . فلا تتطرق إليه الغيرية . كما قاله الغزالي في المستصفى . ولأنه بكل شيء عليم . فلا يأمر بشيء إلا وهو عالم بضده . لا يمكن أن يذهل عنه . بخلاف المخلوقين .

وأما المتكلمون في اللساني فقد اختلفوا على مذهبين .

الأول : أنه يدل عليه بطريق الالتزام والتضمن . وهو ما أشار إليه الشيرازي بالمعنى . وهو مذهب الفقهاء . والكعبي . وأبي الحسين البصري . والقاضي عبد الجبار من المعتزلة . والرازي وأتباعه . وأبي اسحق الاسفراييني . وغيرهم .

وقالت المعتزلة[٣] : ليس هو بنهي عن ضده ، وهو قول بعض أصحابنا[٤] .

لنا : /١٧ ـ ب / هو أنه لا يمكنه فعل المأمور به إلا بترك الضد . فوجب أن يكون الأمر يتضمن النهي عن ضده .

ألا ترى أنه لما لم يمكنه فعل الصلاة إلا بما يتوصل به إليها ، كالطهارة ، واستقبال القبلة ، واستقاء الماء ، وغير ذلك ، كان الأمر بالصلاة متضمناً للأمر بكل ما يتوصل به اليها . كذلك ههنا[٥] . ويدل عليه هو أن الأمر بالشيء عندهم يقتضي إرادة المأمور به وحسنه ، وإرادة الشيء وحسنه ، يقتضي كراهية ضده وقبحه ، وذلك يقتضي تحريمه . فيجب أن يكون الأمر بالشيء تحريماً لضده .

فإن قيل : يبطل بالنوافل ، فإن الأمر بها يقتضي إرادتها وحسنها ، ثم لا يقتضي ذلك كراهية الضد وقبحه .

= الثاني : لا يدل عليه أصلاً ، ولا يتضمنه .

وهناك مذهب ثالث ذكره ابن الحاجب ، والآمدي ، وهو أن أمر الايجاب يكون نهياً عن أضداده ، ومقبحاً لها ، بكونها مانعة من فعل الواجب ، بخلاف المندوب ، فإن أضداده مباحة ، غير منهي عنها ، وهو للمعتزلة .

وللآمدي اختيار وتفصيل آخر ذكره في الإحكام ١٦٠/٢ ، فقال : إن جوزنا التكليف بما لا يطاق فالأمر بالفعل لا يكون نهياً عن ضده ، ولا مستلزماً ، بل جائز أن يؤمر بالفعل وبضده في الحالة الواحدة ، وإن منعنا ذلك ، فالمختار أن الأمر بالشيء يكون مستلزماً للنهي عن أضداده .

هذا وللمسألة اشكالات متشعبة ، وأقوال كثيرة لا تتسع لها هذه العجالة والله الموفق .

(٣) قال الآمدي : هم قدماء مشايخ المعتزلة ، وإلا فقد مر أن بعضهم يؤيد الشيرازي .

(٤) وهم كما عرفت إمام الحرمين ، والغزالي ، وتبعهما عليه ابن الحاجب .

وانظر أثر الخلاف في هذه المسألة في الفروع : التمهيد للإسنوي ص ١٨ ، تخريج الفروع للزنجاني ص ١٢٨ ، مفتاح الوصول لابن التلمساني ص ٣٤ .

وانظر الابهاج (٧٦/١) نهاية السول (٧٦/١) رفع الحاجب (ق/١ ٣٣٢ ـ أ) وقد أطنب ابن السبكي فيها والإحكام (١٦٠/٢) ومنتهى السول (١٢/٢) والمنتهى لابن الحاجب (ص/ ٦٩) والمستصفى (٥٢/١) والمنخول (ص/ ١١٤) بتحقيقنا .

(٥) قال الغزالي في المستصفى (٥٣/١) : ونحن نقول إن ذلك واجب ، وإنما الخلاف في ايجابه ، هل هو عين ايجاب المأمور به ، أو غيره ؟ فإذا قيل اغسل الوجه فليس عين هذا ايجاباً لغسل جزء من الرأس ، ولا قوله : صم النهار ايجاباً بعينه لامساك جزء من الليل ، ولذلك لا يجب أن ينوي إلا صوم النهار ، ولكن ذلك يجب بدلالة العقل على وجوبه ، من حيث هو ذريعة إلى المأمور ، لا أنه عين ذلك الايجاب ، فلا منافاة بين الكلامين ا هـ .

والجواب[٦] : هو أنا ألزمناهم على أصلهم . فلا يلزمنا ما توجه عليهم . وأما على مذهبنا فإن الأمر بالنوافل . يقتضي استدعاء المأمور به وحسنه على سبيل الاستحباب . وهو يقتضي النهي عن ضدها على سبيل الاستحباب أيضاً .

ولأن السيد إذا قال لعبده : قم . فقعد . حسن توبيخه ولومه . ولو لم يكن الأمر بالقيام اقتضى النهي عن ضده . لما جاز توبيخه على القعود .

واحتجوا : بأن صيغة الأمر خلاف صيغة النهي . فلا يجوز أن يكون لفظ أحدهما مقتضياً للآخر .

والجواب : هو أن هذا إنما يمتنع لو قلنا : إن الأمر بالشيء نهي عن ضده من طريق اللفظ . وأما إذا قلنا : إنه نهي من طريق المعنى . لم يمتنع .

ألا ترى أن لفظ الأمر بالصلاة . خلاف لفظ الأمر بالطهارة من طريق اللفظ . ثم الأمر بالصلاة يتضمن الأمر بالطهارة من طريق المعنى . كذلك ههنا .

قالوا : الأمر والنهي متضادان : كتضاد العلم والجهل . ثم العلم بالشيء لا يكون جهلاً بضده . كذلك الأمر بالشيء ١٨/ - أ/ لا يكون نهياً عن ضده .

قلنا : العلم بالشيء لا ينافي العلم بضده . والأمر بالشيء ينافي الأمر بضده .

ألا ترى أنه يجوز أن يكون عالماً بكل واحد منهما . وليس كذلك الأمر . فإنه ينافي فعل ضده . ألا ترى أنه لا يجوز أن يكون فاعلاً للمأمور به إلا بترك ضده . فدل على الفرق بينهما .

واحتجوا : بأن النهي عن الشيء ليس بأمر بضده . وكذلك الأمر بالشيء ليس بنهي عن ضده[٧] .

---

(٦) جرى المتقدمون على استعمال الواو هنا مع أن المقام للفاء . وسيتكرر كثيراً .

(٧) ان من أقوى أدلة القائلين بالنفي هو أن الآمر ربما أطلق الأمر وهو ذاهل عن أضداده . فكيف يكون الأمر بالشيء نهياً عن ضده مع احتمال ذهول الآمر ؟ وهذا ما استشهد به الغزالي على مذهبه .

والجواب : أنا لا نسلم هذا . بل هو أمر بضده . فإن كان له ضد واحد . فهو أمر به . وإن كان له أضداد . فهو أمر بضد من أضداده[٨] . فلا فرق بينهما .

* * *

(٨) ألزم إمام الحرمين القائلين بهذا بمذهب الكعبي في نفي الاباحة إذ قال ، لا شيء يقدر مباحاً إلا وهو ضد محظور . فيقع من هذه الجهة واجباً . ولكن الشيرازي ومن وافقه لا يلتزمون مذهب الكعبي ولا يقولون بمقالته . ولا يلزم من ايجاب ضد من أضداد النهي نفي المباح . ولكن يلزم من جعل كل مباح ضدا للمحظور ذلك .

مَسْأَلَة (٢١)

الأمر بفعل العبادة لا يقتضي فعلها على وجه مكروه، ولا يدخل فيه[١]، كالطواف بغير طهارة، لا يدخل في قوله: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾[٢].

وقال أصحاب أبي حنيفة: يدخل فيه[٣].

لنا: أن الأمر يقتضي الإيجاب والاستحباب. والمكروه لا يجب ولا يستحب. فمن المحال أن يكون داخلاً في الأمر. ويدل عليه أن المكروه منهي عن فعله. فلا يدخل في لفظ الأمر. كالمحرم.

احتجوا: بأن الأمر بالطواف لا يتناول أكثر من الجولان حول البيت. فأما الطهارة فليس في اللفظ ما يقتضيها. فإذا طاف بلا طهارة. فقد فعل ما يقتضيه اللفظ. فوجب أن يكون ممتثلاً للأمر.

قلنا: اللفظ لا يقتضي الطهارة. إلا أنهم أجمعوا على أن المراد به طواف بطهارة. فإذا طاف بغير طهارة. لم يفعل المأمور به. فوجب أن لا يكون ممتثلاً للأمر.

---

(١) قال الغزالي في المستصفى (٥١/٨): إلا أن تنصرف الكراهية عن ذات المأمور إلى غيره. ككراهية الصلاة في الحمام. وأعطان الإبل. وبطن الوادي. وأمثاله. فإن المكروه في بطن الوادي التعرض لخطر السيل. وفي الحمام التعرض للرشاش. أو لتخبط الشياطين. وفي أعطان الإبل التعرض لنفارها. وكل ذلك مما يشغل القلب في الصلاة. وربما شوش الخشوع. بحيث لا ينقدح صرف الكراهة عن المأمور إلى ما هو في جواره وصحبته لكونه خارجاً عن ماهيته. وشروطه. وأركانه.

(٢) الحج ٢٢ / ٧٩.

(٣) قال السرخسي في أصوله (٦٤/٨): ويحكي عن أبي بكر الرازي رحمه الله أنه كان يقول: صفة الجواز وإن كانت تثبت بمطلق الأمر شرعاً. فقد تتناول الأمر على ما هو مكروه شرعاً أيضاً. واستدل على ذلك بأداء عصر يومه بعد تغير الشمس فإنه جائز. مأمور به شرعاً. وهو مكروه أيضاً. وكذلك قوله سبحانه «وليطوفوا بالبيت العتيق» يتناول طواف المحدث عندنا. حتى يكون طوافه ركن الحج. وذلك مأمور به شرعاً. ويكون مكروهاً. ثم قال السرخسي: والأصح عندي أنه بمطلق الأمر كما تثبت صفة الجواز والحسن شرعاً يثبت انتفاء صفة الكراهة ا هـ.

مسألة (٢٢)

الفرض والواجب واحد[١]، وهو ما يعاقب على تركه.

وقال أصحاب أبي حنيفة: الفرض أعلى رتبة من الواجب، فالفرض: ما ثبت وجوبه بطريق مقطوع به، بكتاب، أو سنة متواترة، أو اجماع، والواجب: ما ثبت وجوبه بغير ذلك من الأدلة[٢].

لنا: قوله تعالى: (فمن فرض /١٨ - ب/ فيهن الحج)[٣]: وأراد به: أوجب الحج.

ولأنه لو كان الفرض ما ثبت بطريق مقطوع به. لوجب أن تكون النوافل تسمى فرائضاً[٤]. لأنها تثبت أيضاً بطريق مقطوع به.

ولأن تخصيص الفرض بما ثبت بطريق مقطوع به. دعوى لا دليل عليها من جهة الشرع. ولا من جهة اللغة. فكان باطلاً.

---

(١) ومأخذ هذا أن الفرض بمعنى التقدير. والوجوب بمعنى الثبوت. وكل من المقدر والثابت أعم من أن يثبت بقطعي أو ظني. وكذلك الحرام والمكروه تحريماً إذا جرينا على اثبات كراهة التحريم. فهي والحرام سواء. وليس معنى هذا أن كل خبر الواحد الظني في مرتبة الكتاب القطعي. وأن الحكم الثابت بهما سواء. بل هناك تفاوت بين الأحكام الثابتة بدليل قطعي وظني. قال الغزالي في المستصفى (١ / ٤٢): « ونحن لا ننكر انقسام الواجب إلى مقطوع ومظنون » ا هـ. وانظر جمع الجوامع (١ / ٨٨) بناني ونهاية السول والابهاج (١ / ٣٥) والمنخول (ص / ٧٦).

إذاً فالخلاف بيننا وبينهم لفظي يرجع إلى التسمية والاصطلاح. قال الغزالي: ولا حجر في الاصطلاحات بعد فهم المعاني.

(٢) لأن الفرض بمعنى المفروض أي المقطوع مأخوذ من الفرض. والوجوب من وجب الشيء وجبة. أي سقط. وما ثبت بدليل ظني ساقط من قسم المعلوم. ولذا يسمون ما ثبت بقطعي بالفرض اعتقاداً وعملاً. وما ثبت بظني بالفرض عملاً فقط. فيكفر جاحد الأول دون الثاني وانظر أصول السرخسي (١١٠/٨ وتيسير التحرير ١٣٥/٢).

(٣) البقرة ٩٧/٢ وانظر القرطبي (٤٠٤/٢).

(٤) كذا في الأصل.

ولأن لفظ الوجوب في الإيجاب، أكثر من لفظ الفرض. لأن الفرض يحتمل من المعاني ما لا يحتمله الواجب. ألا ترى أن الفرض مستعمل في التقدير. ولهذا يقال: فرض الحاكم نفقة المرأة. إذا قدرها. ويستعمل في الإنزال. قال الله تعالى: « إنَّ الذيْ فَرَضَ عليكَ القرآن »[٤] أي أُنزل. ويستعمل في البيان. كقوله تعالى: « سورةٌ أنزلناها وَفَرَضْناها »[٥] أي بيناها. ويستعمل في فرض القوس: وهو إذا حز طرفيه. والواجب لا يحتمل إلا معنى واحداً، وهو سقوطه عليه. من قولهم وجب الحائط. ووجبت الشمس. فإذا قيل: هذا واجب. كان معناه: أنه سقط عليه بسقوطاً لا بد من فعله. وكان ما قالوه بالعكس أولى[٦].

* * *

(٤) القصص ٨٥/٢٨ وانظر القرطبي (٣٢٠/٨٣).

(٥) ١/٢٤ وانظر القرطبي (١٥٨/٨٢).

(٦) انظر أثر الخلاف في هذه المسألة في الفروع الفقهية (التمهيد للإسنوي ص ٧. رفع الحاجب ٨/ق ٩٠ - ب).

مسألة (٢٣)

إذا دل الدليل على أنه لم يرد بالأمر الوجوب ، لم يجز أن يحتج به على الجواز في أحد الوجهين[١] .

ومن أصحابنا من قال : يجوز الاحتجاج به على ذلك[٢] .

لنا : هو أن اللفظ غير موضوع للجواز . وإنما هو موضوع للوجوب . والجواز تابع له . يعلم من ضمنه من جهة الاستدلال . وهو أنه لا يجوز أن يكون واجبا ، ولا يجوز فعله . وإذا سقط الوجوب . سقط ما في ضمنه من الجواز[٣] .

واحتج من قال بالوجه الآخر : بأن اللفظ يدل على الوجوب والجواز ، فإذا دل الدليل على سقوط أحدهما ، بقي الآخر . كما تقول في العموم إذا خص منه بعض ما تناوله .

قلنا : العموم يتناول كل واحد من الجنس بلفظ . فإذا خرج بعضه بدليل ، بقي الباقي . وليس كذلك ههنا . فإن اللفظ[٤] .

---

(١) قد يعبرون عن هذه القاعدة بقولهم : إذا نسخ الوجوب . هل يبقى الجواز ؟ أو أن المباح هل هو جنس للواجب أم لا ؟ . ويذكرها البعض في كتاب النسخ . ولم يرتض الغزالي ذكرها هناك لأن النظر فيها في حقيقة الوجوب والجواز لا في حقيقة النسخ .

(٢) وانظر المنخول للغزالي (ص /١١٨) والمستصفى (٧٣/١) ط . بولاق . واللمع (ص /٨) قال في المنخول : وفائدته أن الوجوب إذا نسخ عن الشيء لم يبق للإباحة حكم في الشرع . بل يتوقف فيه .

(٣) أي أن اللفظ لم يتناول الواجب والجائز . لأن كلا منهما قسيم للآخر فإذا سقط أحدهما لم يبق الآخر .

(٤) من هنا وإلى أوائل النهي يوجد خرم في النسخة الأزهرية التي بين أيدينا . والتي لم نجد سواها في كثير من المكتبات . وأظن أن هذا الخرم يسير لا يتجاوز عدة مسائل . لأن اللمع كالمختصر من التبصرة . والمسائل الخلافية التي ذكرها في اللمع قد ذكر معظمها هنا ولم يبق منها إلا اليسير . وهو الذي سقط من النسخة التي بين أيدينا . وإني وبحول الله تعالى سأتتبع هذه المسائل في اللمع . وأذكرها هنا مع الإستدلال لها على مذهب الشيرازي فيها . على وجه يتفق مع طريقة الشيرازي في التبصرة والله ولي التوفيق .

. . . .

باب القول في النهي

مسألة (١)

قال في اللمع ص ١٣ :

النهي يقارن الأمر في أكثر ما ذكرناه . إلا أني أشير إليه على جهة الاختصار . وأبين ما يخالف الأمر فيه إن شاء الله تعالى . وبه الثقة .

فأما حقيقته فهو : القول الذي يستدعي به ترك الفعل ممن هو دونه .

ومن أصحابنا : من زاد فيه على سبيل الوجوب كما ذكرنا في الأمر ١ هـ .

قلت : ولم يستدل عليها الشيرازي في اللمع . كما أنه لم يستدل على نظيرها من الأمر عندما عرفه في التبصرة . بل لم يذكر الخلاف في زيادة لفظ الوجوب أصلا . ولذلك لن أستدل عليه هنا . وأكتفي بذكره على ما ذكره في اللمع .

مسألة (٢)

قال في اللمع ص ١٣ :

« وله صيغة تدل عليه . وهو قوله : لا تفعل .

وقالت الأشعرية : ليس له صيغة ١ هـ .

قلت : هذه هي المسألة الثانية من مسائل النهي . وهي المسألة التي سقط صدرها ضمن الخرم الذي سقط من نسخة التبصرة التي بين أيدينا . وإني سوف أستدل عليها على نمط ما استدل به الشيرازي على إثبات الصيغة للأمر في أول التبصرة في المسألة الثانية . حتى يتصل الكلام بالكلام الباقي معنا في نسختنا بعد أن سقطت مقدمته في الخرم الذي سقط منها . فأقول :

لنا : هو أن السيد من العرب إذا قال لعبده : لا تشرب . فشرب . عاقبه على ذلك . ووبخه عليه . واستحسن عقلاء العرب توبيخه وعقوبته . ولو لم تكن هذه الصيغة موضوعة لاستدعاء ترك الفعل . لما حسن عقوبة هذا العبد على الشرب .

فإن قيل : إنما استحق العقوبة لأنه المراد بقرينة اقترنت باللفظ . من شاهد الحال دلت على مراد المولى .

قلنا : لم توجد هناك قرينة . ولا شيء سوى هذه الصيغة . فدل على أن العقوبة تعلقت بمخالفتها .

ويدل عليه أيضا : هو أن أهل العلم باللسان قسموا الكلام أقساما فقالوا : أمر . ونهي . وخبر . واستخبار . فالأمر قولهم : افعل . والنهي قولهم : لا تفعل . والخبر زيد في الدار . والإستخبار أزيد في الدار ؟ ولم يشرطوا في إثبات النهي قرينة تدل على كونه أراده . فدل على أن الصيغة بمجردها نهي .

احتجوا : بأن هذه الصيغة ترد والمراد بها الكف عن الفعل . وتـرد والمراد بها التهديد على الترك . والحث على الفعل الخ . . وبقية الاحتجاج مذكورة في أول الورقة ١٩ ـ أ . وهي أول ما وجدناه بعد الخرم الموجود في النسخة التي بين أيدينا والذي أشرنا إليه . والله أعلم .

/ ١٩ ـ أ / الكف[1] عن الفعل ، وترد والمراد بها التهديد على الترك ، والحث على الفعل ، فوجب أن يتوقف فيها حتى يقوم الدليل على ما يراد به ، كما نقول في الأسماء المشتركة كاللون والعين .

قلنا : اللفظ باطلاقه موضوع للكف والإحجام ، وإنما يحمل على ما سواه من الفعل والإقدام بضرب من الدليل ، من شاهد حال أو غيره ، كالبحر ، موضوع للماء المجتمع ، وإن كان يستعمل في الرجل العالم ، والرجل السخي ، والفرس والجواد ، ويخالف ما ذكروه من الأسماء المشتركة ، فان تلك الأسماء لم توضع لشيء بعينه ، وهذا اللفظ موضوع للكف .

والذي يدل عليه : هو أن أهل اللسان عولوا في الأسماء المشتركة على ما يقرن بها من البيان ، من الوصف والإضافة وغيرهما ، وعولوا في النهي على مجرد الصيغة ، ولهذا عاقب السيد عبده على التوقف ، ولا يعاقب فيما أتى به من الأسماء المشتركة ، فدل على الفرق بينهما .

* * *

---

(١) من هنا بدأت النسخة التي بين أيدينا بعد الخرم الذي ابتدأ من أواخر بحث الأمر كما ذكرنا سابقا ، والبحث كما تراه في أنه هل للنهي صيغة تدل عليه أم لا؟ وهي المسألة الثانية التي ذكرتها قبل قليل في باب النهي على الترتيب الموجود في اللمع وأسأل الله تعالى أن أكون قد وفيت هذا الساقط من الكتاب حقه ، وأن يرشدني إلى العثور على نسخة كاملة للتبصرة نتدارك فيها هذا النقص ، فهو وإن لم يكن كبيرا كما ترى بل لا يتجاوز عدة مسائل لكنه مهم للباحث الذي يرغب في الوقوف على عين كلام الشيرازي لا معناه .

هذا وفي حاشية الأصل ما نصه : « مسألة أن يأمر عبده بشيء فلم يفعله ، فيقول ، لا تفعل ، والله لأعاقبنك » ا هـ .

وهذا دليل على أن السقط ليس ضائعا من نسختنا وإنما هو سقط من النسخة التي نسخت عنها نسختنا سنة ٧٥١ هـ ، لأن الناسخ لم يعرف حقيقة المسألة ولذلك تكهن لها عنوانا مغايرا لها ، والحقيقة أنها في صيغة النهي كما ذكرت .

مسألة (٣)

النهي يقتضي التحريم[١] .

وقالت الأشعرية : لا يقتضي التحريم ، ويتوقف فيه إلى أن يرد الدليل .

لنا : هو أن الصحابة رضي الله عنهم ، رجعت في التحريم إلى مجرد النهي .

روي عن ابن عمر[٢] أنه قال : « كنا نخابر أربعين سنة ، ولا نرى بذلك بأسا ، حتى أخبرنا رافع بن خديج[٣] أن النبي ﷺ : نهى عن المخابرة ، فتركناها لقول رافع »[٤] .

ولأن السيد من العرب إذا قال لعبده : لا تفعل كذا ، فخالفه ، استحق التوبيخ والعقوبة ، فدل على أن إطلاقه يقتضي التحريم .

واحتجوا : بأن هذه الصيغة توجد ويراد بها التحريم ، وتوجد والمراد بها الكراهة ، فلا تحمل على واحد منهما إلا بدليل .

والجواب : أن هذا يبطل باسم البحر ، فإنه يرد والمراد به الماء الكثير المجتمع ، ويرد /١٩ - ب / والمراد به الرجل السخي أو العالم ، ثم إطلاقه يحمل على الماء الكثير المجتمع ، فبطل ما قالوه .

---

(١) لم يتعرض جمهور الأصوليين لهذه المسألة في كتبهم عند الكلام على النواهي ، وأحالوها على مباحث الأمر قال الغزالي في المنخول ١٢٦ : « فمن توقف في صيغة الأمر توقف في صيغة النهي ، ومن حمله على الوجوب حمل النهي على الحظر ، ومن حمله على الندب حمل هذا على الكراهة ، ومن حمل ذلك على رفع الحرج في الفعل ، حمل هذا على رفع الحرج في الفعل » ا هـ .

وانظر أثر الخلاف في هذه المسألة في الفروع الفقهية مفتاح الوصول لابن التلمساني ص ٣٧ .

(٢) هو عبد الله توفي سنة أربع وسبعين ، وهو من كبار الصحابة ، انظر أسد الغابة (٣٤٠/٣) .

(٣) هو رافع بن خديج بن رافع بن عدي صحابي توفي سنة أربع وسبعين . أسد الغابة (١٩٠/٢) .

(٤) حديث النهي عن المخابرة أخرجه أبو داود ، ومسلم ، وابن ماجة ، والدار قطني ، والبخاري (٤٧/٢) سندي ، وبعض المحدثين يسوي بين لفظ المخابرة والمزارعة ، ولحديث النهي عنهما والخلاف فيه طرق كثيرة ، وانظر فتح الباري (٤٠٦/٥) ، نيل الأوطار (٣٠٧/٥) وخبر ابن عمر هذا رواه النسائي بلفظ كنا نخابر ولا نرى بذلك بأسا حتى زعم رافع بن خديج أن رسول الله ﷺ نهى عن المخابرة (زهر الربى على المجتبى ٤٥/٧) .

مسألة (٤)

النهي يقتضي فساد المنهي عنه[١] في قول عامة أصحابنا[٢].

وقال أبو بكر القفال[٣]: لا يقتضي الفساد[٤]، وهو قول أبي الحسن

---

(١) أي مطلقا كما صرح به في اللمع (ص /١٤). وكما يستفاد من أدلته. سواء أكان النهي في العبادات. أم في المعاملات. وسواء أكان لذات المنهي عنه. أم لجزئه. أم لوصف خارج. لازم أو غير لازم. وقد ادعى الآمدي في الإحكام (١٧٥/٢) أن أحدا لم يخالف في عدم فساد المنهي عنه لغيره. كالنهي عن البيع وقت النداء يوم الجمعة إلا ما نقل عن مذهب مالك وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه. فإن كان مراده أن الكل متفقون على صحة الفعل فهذا صحيح. لأن الصحة قد تكون لعدم الفساد وقد تكون لأمر آخر. وان أراد أن النهي لا يدل عليه فلا. إذ مذهب الشيرازي الفساد مطلقا. لاسيما وأنه نقل هذا المذهب عن البعض في اللمع ولم يرتضه. وأنه قال في التبصرة بأن الصحة في هذه الصورة راجعة لأمر آخر لا لأن النهي لا يدل على الفساد.

وهل الفساد مستفاد من اللغة أم من الشرع؟ وجهان لم يذكر الشيرازي رأيه بالنسبة لهما. وإن كان ظاهر كلامه يفهم أنه يميل إلى الفساد من جهة الشرع لأنه استدل عليه بالحديث الشريف. وهو الذي عليه الآمدي وابن الحاجب وانظر الإحكام (١٧٤/٢) والمنتهى لابن الحاجب (ص /٧٣).

(٢) حكاه الغزالي في المستصفى (٩/٢) عن الجماهير. وفي المنخول (ص /١٢٦) عن مذهب الشافعي واختاره. والآمدي في الإحكام (١٧٥/٢) عن جماهير الفقهاء من أصحاب الشافعي. ومالك. وأبي حنيفة. والحنابلة. وجميع أهل الظاهر. وجماعة من المتكلمين.

(٣) هو الإمام محمد بن علي بن إسماعيل. القفال الكبير. الشاشي. أحد كبار أئمة الشافعية. له باع طويل في كل العلوم. من حديث. وتفسير. وفقه. وأصول. ولغة. وشعر. ت سنة ستين وثلاثمائة بالشاش (طبقات الشافعية ٢٠٠/٣. شذرات الذهب ٥١/٣. طبقات العبادي ص ٩٢. العبر ٣٢٨/٢. النجوم الزاهرة ١١١/٢. وفيات الأعيان ٣٣٨/٣).

(٤) ونقله ابن السبكي في رفع الحاجب ٨ ق ٣٤٦ ـ ب عن أبي الحسن الأشعري والآمدي في الإحكام عن إمام الحرمين وكثير من الحنفة وأبو الحسين البصري في المعتمد (١٨٤/٨) عن أبي عبد الله البصري. والقاضي عبد الجبار. وأكثر شيوخهم من المتكلمين. قال الشيرازي في اللمع ص ١٤، وحكى الشافعي رحمه الله ما يدل عليه.

هذا ولقد نقله الآمدي عن أبي الحسين البصري. والغزالي. وفي هذا النقل نظر. إذ أن كتبهم مصرحة بخلافه كما أن نقول المتأخرين عنهم تخالفه. ومذهبهم التفصيل. وهو أن النهي يدل على الفساد في العبادات دون المعاملات. وقد تابعهما عليه الإمام فخر الدين الرازي. قال البصري في المعتمد (١٨٤/٨): «وأنا أذهب إلى أنه يقتضي فساد المنهي عنه في العبادات دون العقود والإيقاعات» ا هـ. وكذلك فرق الغزالي في المستصفى (١١/٢) بين العبادات والمعاملات بعد أن أطلق الفساد في أول المسألة. وهذا هو المذهب الثالث في هذه المسألة. وهناك مذهبان آخران.

الكرخي من أصحاب أبي حنيفة[٥] ، ومذهب عامة المتكلمين[٦] .

لنا : قوله عليه السلام : (من عمل عملا ليس عليه أمرنا ، فهو رد)[٧] وروي (من أدخل في ديننا ما ليس منه ، فهو رد)[٨] ، والمنهي عنه ليس عليه أمره ، فيجب أن يكون ردا .

فإن قيل : هذا من أخبار الآحاد ، فلا يجوز أن يستدل به على مسائل الأصول .

قيل : هو وإن كان من أخبار الآحاد ، إلا أنه متلقى بالقبول ، فهو كالمتواتر .

ولأن هذا وإن كان من مسائل الأصول ، إلا أنها من مسائل الاجتهاد ، فهي بمنزلة سائر الفروع .

فإن قيل : الرد ضد القبول ، وهو ما لا يثاب عليه ، ولهذا يقال : هذا عمل مقبول ، وهذا عمل مردود ، ولهذا يقال في دعاء شهر رمضان : « ليت شعري من المقبول منا فنهنيه ، ومن المردود فنعزيه » وكأنه قال : من أدخل في ديننا ما ليس منه فهو غير مقبول ، ونحن نقول : إن ذلك غير مقبول ، على معنى : أنه لا يثاب عليه .

قلنا : الرد يستعمل في ضد القبول كما ذكروه ، ويستعمل في معنى الإبطال والإفساد .

ألا ترى أنك تقول : رددت على فلان كذا ، إذا أفسدته وأبطلته ، ويقال في

= الأول : أن النهي إن كان يختص بالمنهي عنه كالصلاة في الدار المغصوبة ، والثوب الحرير ، والبيع وقت النداء فلا يدل على الفساد ، حكاه الشيرازي في اللمع عن بعض أصحابه في ص ١٤ .

الثاني : وهو ما اختاره البيضاوي في المنهاج أنه يدل على الفساد في العبادات ، وفي المعاملات إلا ان كان النهي لأمر خارج غير لازم كالبيع وقت النداء .

(٥) وأما الأحناف فلهم تفصيلات أخرى انظر أصول السرخسي (٨٠/١) تيسير التحرير (٣٧٧/١) التلويح على التوضيح (٢٢٢/٢) . ونقل عن أبي حنيفة ومحمد بن الحسن أن النهي يقتضي الصحة على تفصيل عندهم .

(٦) انظر أثر الخلاف في هذه المسألة في الفروع الفقهية (مفتاح الوصول لابن التلمساني ص ٣٩ والتمهيد للإسنوي ص ٨١) .

(٧) رواه أبو داود بلفظ « من صنع أمرا على غير أمرنا فهو رد » .

(٨) رواه البخاري ، ومسلم ، وأبو داود ، وابن ماجة ، بلفظ « من أحدث في أمرنا » وانظر الفتح الكبير (١٥٠/٣) .

بعض الكتب على المخالفين : الرد على فلان . وإذا كان اللفظ مستعملا في الأمرين . وجب أن يحمل اللفظ على الجميع .

فإن قيل : الذي ليس من ديننا هو الشيء المنهي عنه . من الالتفات في الصلاة . والغيبة في الصوم . وذلك عندنا مردود باطل . والخلاف فيما يقع فيه المنهي عنه . كالصوم . والصلاة . وذلك من ديننا . فلم يكن ردا .

قلنا : فعل العبادة على وجه النهي /٢٠ ـ أ / أيضا ليس من الدين . ولهذا لا يثاب عليه . ولا يجوز فعلها . فوجب أن يكون مردودا . ويدل عليه : هو أن الصحابة رضي الله عنهم احتجوا في الإبطال بالنهي . روي عن ابن عمر أنه قال : (نكاح المشركات باطل . لقوله تعالى : « ولا تَنْكحوا المشْركاتِ حتى يُؤمِنَّ [٩] » [١٠] .

وأيضا : هو أن الأمر اقتضى اشتغال الذمة بعبادة متجردة عن النهي . إذ لا يجوز أن يكون المنهي عنه هو الذي ورد الأمر به . فإذا فعل على الوجه المنهي عنه . لم يأت بالمأمور به . وإنما أتى بغيره . فبقي الفرض في ذمته كما كان . وصار بمنزلة ما لو أمر بفعل الصلاة . فأتى بالصوم .

ولأن الحكم بصحة العبادة وإجزائها للأمر المنهي عنه . لم يتعلق به الأمر . فلم يجز أن يحكم له بالصحة .

واحتجوا : بأن النهي يقتضي قبح المنهي عنه . وقبحه لا يدل على بطلانه . كالطلاق في حال الحيض . والوضوء بالماء المغصوب .

والجواب : هو أن النهي يقتضي معنى يدل على القبح . وهو أن ما يفعله غير ما ورد به الشرع . وذلك يوجب بطلانه على ما بيناه .

وأما الطلاق في حال الحيض . والوضوء بالماء المغصوب فإنما حكمنا بصحتها [١١]

(٩) البقرة ١ / ٢٢١ . وانظر القرطبي (٣ / ٦٦) والآلوسي (٢ / ١٢٠) .

(١٠) خبر ابن عمر هذا رواه أبو جعفر النحاس في كتابه الناسخ والمنسوخ (ص/ ٥٨) قال : ومن الحجة لقائل هذا ـ يعني التحريم ـ مما صح سنده . مما حدثناه محمد بن ريان . قال : حدثنا محمد بن رمح قال : أنبأنا الليث . عن نافع . أن عبد الله بن عمر كان إذا سئل عن نكاح المسلم النصرانية . أو اليهودية قال : حرم الله المشركات على المسلمين . ولا أعرف شيئا من الإشراك أعظم من أن تقول المرأة ربها عيسى . أو عبد من عباد الله .

(١١) كذا في الأصل .

لقيام الدلالة عليه . وليس إذا ترك ظاهر اللفظ في بعض المواضع لقيام الدليل . دل على بطلان مقتضاه . ويجب أن يترك في كل موضع .

ألا ترى أن النهي قد يرد في بعض المواضع ولا يراد به التحريم . ثم لا يدل ذلك على أن إطلاقه لا يقتضي التحريم .

قالوا : لو كان النهي يقتضي فساد المنهي عنه . لوجب إذا تناول ما ليس بفاسد أن يكون مجازا . ولما وجدنا النهي على سبيل الحقيقة في كثير من المواضع ولا يقتضي الفساد . دل على أنه لا يقتضي ذلك[١٢] .

والجواب : أنا لا نقول إنه مجاز . لأن المجاز ما نقل عن جميع موجبه . وهو ها هنا لم ينقل /٢٠ ـ ب / عن جميع موجبه . بل حمل على بعض موجبه . وذلك أن النهي يقتضي التحريم وفساد المنهي عنه . فإذا دل الدليل على أنه غير فاسد . بقي حقيقة في الباقي . كالعموم إذا خص بعضه .

قالوا : ولأنه ليس في اللفظ ما يوجب إعادة الفعل . فمن ادعى وجوب الإعادة احتجاج إلى دليل .

والجواب : أن الذي دل على[١٣] وجوب الإعادة هو الأمر بالفعل . وذلك أن الأمر يتناول عبادة لا يتعلق بها نهي . وهو لم يفعل ذلك . فكان الأمر بإيجاب الفعل باقيا كما كان .

قالوا : ولأنه ليس في فعله على وجه النهي أكثر من فعله منهيا عنه . وقولكم : إنه فاسد . زيادة صفة يحتاج في إثباته إلى دليل .

قلنا : معنى[١٤] قولنا فاسد : أنه لا يعتد به عما تعلق الأمر عليه . وليس يحتاج في ذلك إلى دليل أكثر مما يتناوله . وهو أنه لم يفعل المأمور به . فيجب أن يكون المأمور به باقيا في الذمة .

---

(١٢) وحينئذ يعرف فساد العقد والعبادة بفوات شرطه وركنه . ويعرف فوات الشرط إما بالإجماع كالطهارة في الصلاة . وستر العورة . واستقبال القبلة . واما بنص . واما بصيغة النفي كقوله : « لا صلاة إلا بطهور . ولا نكاح إلا بشهود . فذلك ظاهر في النفي عند عدم الشرط . وإما بالقياس على منصوص . فكل نهي يتضمن ارتكابه الإخلال بالشرط فيدل على الفساد من حيث الإخلال بالشرط لا من حيث النهي » (المستصفى ١١/٢) .

(١٣) في الأصل « عليه » ولا معنى له . والمثبت الصواب .

(١٤) في الأصل « معناه » والصواب المثبت .

مسألة (٥)

واذا نهى عن أحد شيئين ، كان ذلك نهيا عن الجمع بينهما ، ويجوز فعل أحدهما [١]

وقالت المعتزلة : يكون نهيا عنهما ، فلا يجوز فعل واحد منهما [٢] .

لنا : أنه أمر بترك أحدهما . فلا يجب تركهما . كما لو أمر بفعل أحدهما . لم يجب فعلهما .

واحتجوا : بأن ما كان منهيا عنه مع غيره . كان منهيا عنه بانفراده . كسائر المحظورات .

قلنا : هذا يبطل بنكاح احدى الأختين . فانه منهي عنه مع نكاح أختها . وليس بمنهي عنه عند الانفراد

قالوا : ولأن أو في النهي يقتضي الجمع . والدليل عليه قوله تعالى : (ولا تُطِعْ منهم آثماً أو كَفُوْرا) [٣] . والمراد به وكفورا .

قلنا : لا نسلم ما ذكروه من الآية . وانما حملنا على ما ذكروه بدليل .

---

(١) كما لو قال له : لا تفعل هذا أو ذاك . فعليه ترك أحدهما فقط . فلا مخالفة الا بفعلهما . فالمحرم جمعهما لا فعل أحدهما . قال ابن السبكي في الابهاج ٢ / ٤٨ وكالحرام المخير عند الأشاعرة فانه يجوز عندنا أن يحرم واحداً لا بعينه .

(٢) قال القاضي عبد الجبار في المغنى قسم الشرعيات (١٧ / ١٣٥) : انه لا يمتنع أن يأمر جل وعز بأشياء على طريق التخيير . ولا يجوز مثله في النهي . لأن كل واحد منهما اذا قبح فجميعه يقبح لا محالة .

هذا بالنسبة للمخير في المتعدد جمعا . أما في المتعدد فرقا كالنعلين تلبسان أو تنزعان معا ولا يفرق بينهما . فقد أجازه القاضي فقال تتمة لكلامه السابق : « الا أن يكون وجه قبح كل واحد انتفاء صاحبه . فلا يمتنع أن يقبح انفراده . ولا يقبح اذا وجد مع صاحبه .

وأما أبو الحسين البصري فقد ذهب في المعتمد (١ / ١٨٣) الى ما ذهب اليه الشيرازي دون المعتزلة فقال : « وأما النهي عن أشياء على البدل . فهو أن يقال للانسان لا تفعل هذا ان فعلت ذلك . أو لا تفعل ذلك ان فعلت هذا . وهذا يرجع الى النهي عن الجمع بينهما » .

(٣) الانسان ٧٦ / ٧٤ . وانظر القرطبي (١٩ / ١٤٦) .

مَسَائِلُ ٱلْعُمُومِ وَٱلْخُصُوص

مَسْأَلَة (١)

للعموم صيغة بمجردها تدل على استغراق الجنس والطبقة[١] .

وقالت الأشعرية[٢] : ليس للعموم[٣] صيغة[٤] ، وما يرد من ألفاظ الجمع ، فلا يحمل على العموم ، ولا على الخصوص الا بدليل .

ومن الناس من قال : ان كان ذلك في الأخبار ، فلا صيغة له ، وان كان ذلك في الأمر والنهي ، فله صيغة تحمل على الجنس .

---

(١) هذه المسألة شبيهة بمسألة اثبات الصيغة للأمر . ولذلك قال الغزالي في المنخول (ص / ١٣٨) : « المتوقفون في صيغة الأمر . توقفوا في صيغة العموم » . وهذا الذي ذكره الشيرازي من أن للعموم صيغة هو الذي عليه الجمهور الأكبر من الأصوليين . قال ابن السبكي في رفع الحاجب (١ / ق ٣٥٨ ـ ب) : « والحق الأبلج إثبات الصيغ » وهو مذهب الشافعي . والمحققين كما قال ابن الحاجب . وانظر المنتهى (ص / ٧٥) .

(٢) هو منقول عن أبي الحسن الأشعري رحمه الله ، لا عن كل أشعري . وتبعه القاضي أبو بكر الباقلاني على الوقف بمعنى أنا لا نعلم أوضع له ، أم لا ؟ أو على معنى أنه وضع له الا انا لا نعلم أمشترك هو أم ظاهر ؟ وهذا الثاني هو الذي ارتضاه ابن الهمام ولم يرتض التفسير الأول ـ (تيسير التحرير (١ / ١٩٧) وللأشعري قول آخر . وهو أن الصيغة مشتركة بين العام والخاص . وانظر الاحكام (٢ / ١٨٥) .

(٣) في الأصل ليس العموم . وقد سبق نفس اللفظ في (ص/٢٢) عند الكلام على صيغة الأمر اذ قال : ليس الأمر صيغة . وأظنه من الناسخ . والمثبت من اللمع (ص /١٧) . وهو الصواب .

(٤) أي كما قلت سابقا اما لأنها مشتركة . واما لأنا لا ندري أله صيغة أم لا أو لم وضعت . وهو مذهب الوقف . وقد نسب الآمدي في الاحكام (٢ / ١٨٥) وأبو الحسين البصري في المعتمد (١ / ٢٠٩) نفى الصيغة للمرجئة .

وقال بعض المتكلمين: تحمل ألفاظ الجمع على أقل الجمع، ويتوقف فيما زاد، وهو قول أبي هاشم[٥]. ومحمد بن شجاع الثلجي[٦].

لنا: قوله تعالى في قصة نوح عليه السلام: (ونادى نوحٌ ربه. فقال: رَبِّ إنَّ ابني من أهلي. وإنَّ وَعْدَكَ الحق)[٧]. فحكى الله تعالى عن نوح أنه تعلق بعموم اللفظ. ولم يعقب ذلك بنكير. بل ذكر أنه أجاب بأنه ليس من أهله فقال: (إنَّه ليس من أهلك. إنه عمل غير صالح)[٧]. فدل على أن مقتضى اللفظ العموم.

وأيضاً ما روى أنه لما نزل قوله تعالى (إنَّكُمْ وما تَعْبُدونَ مِنْ دونِ اللهِ حَصَبُ جهنم أنْتُمْ لَهَا واردون) قال عبد الله بن الزِّبَعْرَىٰ[٩]: لأخصمن محمدا. فجاء الى رسول الله ﷺ فقال: قد عُبِدَتْ الملائكةُ. وعُبِدَ المسيح. أفيدخلون النار؟ فأنزل الله تعالى: (إنَّ الذينَ سَبَقَتْ لَهم مِنَّا الحُسنى أولئكَ عنها مُبْعَدُون)[١٠]. فاحتج على النبي ﷺ بعموم اللفظ[١١]. ولو لم يقتض اللفظ العموم. لما احتج به. ولأنكر النبي عليه احتجاجه.

---

(٥) هو عبد السلام بن عبد الوهاب الجبائي. شيخ المعتزلة. وابن شيخهم. كان هو وأبوه من كبارهم. واليه ينسب البهاشمة منهم. ويقال لهم الذمية. لقولهم باستحقاق الذم لا على ذنب. ت ٣٢١ (طبقات المعتزلة ٩٤. وفيات الأعيان ٢ / ٣٥٥. شذرات الذهب ٢ / ٢٨٩. تاريخ بغداد ١١ / ٥٥. العبر ٢ / ١٨٧).

(٦) هو محمد بن شجاع بن الثلجي، أبو عبد الله. فقيه أهل العراق في وقته. كان صاحب الحسن بن زياد اللؤلؤي. وأبي يوسف. له تصانيف. ورمي بالبدعة. ووضع الحديث. قال الذهبي: وكان مع هناته ذا تلاوة وتعبد. مات ساجداً في صلاة العصر سنة ست وستين ومائتين. (تاريخ بغداد ٥ / ٣٥٠). ميزان الاعتدال ٣ / ٥٧٧. التبصير ١ / ١٦٨. تاج التراجم ٥٥. العبر ٢ / ٣٣. تقريب التهذيب ٢ / ١٦٩ شذرات الذهب ٢ / ١٥١. طبقات الفقهاء لطاش كبرى زادة ص ٣٦). وإلى هذا المذهب ذهب الآمدي في الاحكام (٢ / ١٨٦) ومنتهى السول (٢ / ٢٠).

(٧) هود ١١ / ٤٥ ـ ٤٦ وانظر القرطبي (٩ / ٤٥).

(٨) الأنبياء ٢١ / ٩٨

(٩) هو عبد الله بن الزبعرى بن قيس بن عدي كان من أشد الناس عداوة على رسول الله ﷺ بلسانه ونفسه. وكان من أشعر الناس وأبلغهم. ثم أسلم عام الفتح بعد أن هرب يوم الفتح الى نجران. واعتذر الى رسول الله ﷺ فقبل عذره. ثم شهد ما بعد الفتح من المشاهد (الاستيعاب ٢ / ٩٠١. الأغاني ١٥ / ١٩٣).

(١٠) الأنبياء ٢١ / ٩٨

(١١) أنظر القرطبي (١٢ / ٣٤٣ ـ ١٦ / ١٠٢). هذا ولقد روى الأصوليون في كتبهم أن رسول الله ﷺ قال له حين سأله هذا السؤال: ما أجهلك بلغة قومك. « ما » لغير العاقل. والله أعلم بصحته. اذ لم تكن الاصطلاحات معروفة اذ ذاك. قال ابن السبكي في الابهاج (٢ / ١٤١) والحديث غير معروف. ولو ثبت لسمعنا وأطعنا.

فان قيل : انما تعلق باللفظ فيما ذكرتم . لأن اللفظ يصلح للعموم .

قلنا : لو كان لصلاح اللفظ . لكان لا يقطع بأنه يخصم محمدا عليه السلام . لأنه بالصلاح لا يمكنه أن يخصم .

وأيضا : اجماع الصحابة رضي الله عنهم . روى أن عمر رضي الله عنه قال لأبي بكر الصديق رضي الله عنه في مانعي الزكاة : (كيف تقاتلهم وقد قال النبي عليه السلام : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله ؟ »[١٢] . فاحتج بعموم اللفظ . ولم ينكر عليه أبو بكر . ولا أحد من / ٢١ - ب / الصحابة . بل عدل أبو بكر في الجواب الى الاستثناء المذكور في الخبر . وهو قوله : (الا بحقها)[١٣] . وان الزكاة من حقها .

وروى أن عمرا وعليا عليهما السلام قالا في الجمع بين الأختين بملك اليمين (أحلتهما آية[١٤] . وحرمتهما آية[١٥] . والتحريم أولى)[١٦] . فحملا اللفظين على العموم . ثم رجحا لفظ التحريم .

وروى أن عثمان بن مظعون[١٧] رضي الله عنه أنشد :

ألا كل شيء ما خلا الله باطِلُ وكُلُّ نعيمٍ لا مَحَالةَ زَائِلُ[١٨]

فقال : كذب . فان نعيم أهل الجنة لا يزول . ولو لم يكن قول الشاعر اقتضى العموم . لما جاز تكذيبه .

---

(١٢) خبر عمر هذا أخرجه البخاري في باب وجوب الزكاة ومسلم في كتاب الايمان وأحمد بن حنبل من مسند عمر وترتيب المسند ٨ / ١٩٢ . وأبو داود في الزكاة ١٥٥٦ . وغيرهم . وانظر ص ٢٤٥

(١٣) أي . فان قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم الا بحقها .

(١٤) وهي قوله تعالى « وأحل لكم ما وراء ذلكم »

(١٥) وهي قوله تعالى « وأن تجمعوا بين الأختين »

(١٦) الخبر رواه الدارقطني في السنن في كتاب النكاح باب المهر رقم ١٣٥ ومالك في الموطأ ٢ / ٥٣٨ باب ما جاء في كراهية اصابة الأختين .

(١٧) هو عثمان بن مظعون بن حبيب الجمحي . أبو السائب أسلم بعد ثلاثة عشر رجلا وهاجر الهجرتين ت سنة ٢ هـ . (الاستيعاب) .

(١٨) البيت للشاعر لبيد بن ربيعة . وقد قال فيه رسول الله ﷺ : أصدق كلمة قالها الشاعر كلمة لبيد

فان قيل : هذه أخبار الآحاد . فلا يحتج بها في مسائل الأصول .

قلنا : وان كانت من أخبار الآحاد . الا أن الأمة أجمعت على قبولها . وان اختلفت في العمل بها . فصارت مقطوعا بصحتها .

ويدل عليه : هو أن العرب وضعت للواحد صيغة . وللاثنين صيغة . وللثلاثة صيغة . فقالوا : رجل . ورجلان . ورجال . وفرقت بينها كما فرقت بين الأعيان في الاسم فقالوا : فرس . وحمار . وبغل . فلو كان احتمال لفظ للاثنين[1] كاحتماله لما زاد . لم يكن لهذا التفريق في الوضع معنى .

وأيضا : هو أنه يصح أن يستثنى من ألفاظ الجمع كل واحد من الجنس . فتقول : رأيت الناس الا زيدا والا عمرا . ولو لم يقتض اللفظ جميع الجنس . لم يصح الاستثناء . لأن الاستثناء يخرج من اللفظ ما لولاه لدخل فيه . ولهذا لا يصح أن تستثنى البهائم من الناس حين لم يدخل في اللفظ .

فان قيل : انما حسن الاستثناء لصلاح اللفظ لكل واحد من الجنس .

قيل : هذا لا يصح . لأن الاستثناء لا يخرج الا ما اقتضاه اللفظ . فانه مأخوذ من قولهم : ثنيت عنان الدابة اذ صرفته . وقيل : انه يسمى بذلك . لأنه تثنية الخبر بعد الخبر . وأيهما كان اقتضى دخول المستثنى في اللفظ حين نصرفه عنه في قول بعضهم . وثنى الخبر بعد الخبر في قول / ٢٢ ـ أ / البعض .

ولأنه لو كان حسن الاستثناء لجواز أن يكون دخلا في اللفظ . لوجب أن يصح من النكرات كما يصح من المعارف المقتضية للجنس . فلما لم يحسن ذلك في النكرات . دل على بطلان ما ذكروه .

وأيضا : هو أنه اذا قال لرجل : من عندك ؟ حسن أن يجيب بكل واحد من

= الا كل شيء . . . . (ابن ماجه ٣٧٥٧) وبعد البيت قوله :

اذا المرء أسرى ليلـــة ظـن أنـــــه	قضى عمـلا والمرء مـاعـاش آمـل
فقولا لــــه ان كان يقسـم أمره	ألما يـعـظـك الـدهر امـك هـابــل
وكل امرىء يومـا سيعلم سعيـــه	اذا كشفت عنـد الالـــه المحاصل

وانظر الشعر والشعراء ١ / ٢٣١ والأغاني ٩ / ٩٨ والخزانة ١ / ٣٣٤ .

(١) كذا في الأصل . والأولى « الاثنين » .

جنس العقلاء ، ولو لم يكن اللفظ عاما في الجنس ، لما صار مجيبا بكل واحد من الجنس ، لجواز أن يكون المسؤول عنه غير الذي أجاب به .

فان قيل : انما حسن أن يجيب بكل واحد من الجنس ، لأن اللفظ يصلح لكل واحد منهم .

قيل : اللفظ يصلح لمن أجاب به ولغيره ، فيجب أن لا يصح الجواب حتى يعلم مراد السائل . ويدل عليه ، أنه لو قال : من دخل الدار فله درهم ، أو من رد عبدي الآبق فله درهم ؟ استحق كل من وجد ذلك منه العطاء ، فدل على أن اللفظ يقتضي الكل .

وأيضا : هو أن العموم مما تدعو الحاجة الى العبارة عنه ، وتعم البلوى به ، في مصالح الدين والدنيا ، فيجب أن يكون وضع له لفظ يدل عليه ، كما وضعوا لسائر ما دعت الحاجة الى العبارة عنه من الأعيان وغيرها .

فان قيل : فقد وضع له ما يدل عليه ، وهو التأكيد .

قيل : اذا سلمتم أن ألفاظ التأكيد تدل على العموم ، فقد سلمتم المسألة ، لأن التأكيد لا يدل الا على ما يدل عليه المؤكد ، ولا يفيد الا ما أفاده ، فاذا كان لفظ التأكيد يقتضي العموم ، دل على أن المؤكد اقتضاه .

فان قيل : نعلم العموم بالأحوال والعادات ، فيستغني بها عن لفظ يوضع له .

قيل : هذا لا يصح ، لأن هذا يختص بمن بيننا وبينه عادة في الخطاب ، فأما من جهة الله تعالى ، فلا يمكن معرفة العموم ، اذ لا عادة بيننا وبينه ، وكذلك لا يمكن معرفة ذلك فيما ينقل الينا من الأخبار ، لأنها / ٢٢ ـ ب / لا تنقل مع أحوالها ، ولا عادة بيننا وبين المتكلم فيما ينقل الينا .

فان قيل : هذا يبطل بالطعوم والروائح ، فان الحاجة ماسة الى تمييزها ، والعبارة عنها ، ثم لم يضعوا لكل واحد منها عبارة تدل عليه .

قيل : قد وضعوا لذلك ما يدل عليه ، وهو الاضافة ، فقالوا : طعم الشهد ،

وطعم السفرجل . وطعم الخبز . وطعم الماء . وحلاوة السكر . وحلاوة العسل . ورائحة المسك . ورائحة الكافور . وغير ذلك .

فأما من فرق بين الأخبار وبين الأمر والنهي[١٩] . فلا وجه لقوله . لأن ما وضع للعموم في اللفظ لم يختلف فيه الخبر . والأمر . والنهي .

ألا ترى أنه لا فرق بين أن يقول : « من دخل الدار فأكرمه » . وبين أن يقول : « من دخل الدار أكرمته » وان كان أحدهما أمرا والآخر خبرا . فدل على فساد ما قالوه .

واحتجوا : بأنه لا يخلو اثبات صيغة العموم من أن يكون بالعقل . أو بالنقل .

ولا يجوز اثباتها بالعقل . لأنه لا مجال له في اثبات اللغات .

ولا يجوز أن يكون بالنقل . لأن النقل تواتر . وآحاد[٢٠] . ولا تواتر فيه . لأنه لو كان لعلمناه كما علمتم . والآحاد لا يقبل في مسائل الأصول . فبطل اثباتها .

قلنا : هذا ينقلب عليكم في اثبات الاشتراك بين الخصوص والعموم في هذه الألفاظ . فانه لا يخلو من أن يكون بالعقل . ولا مجال له فيه . أو بالنقل . والنقل تواتر وآحاد . ولا تواتر فيه . لأنه لو كان . لعلمناه كما علمتم . والآحاد لا يقبل في اثبات اللغة .

وعلى أنا قد بينا ذلك بطرق من جهة النقل . تجري مجرى التواتر . وقد بيناها فأغنى عن الاعادة .

قالوا : ولأن هذه الألفاظ ترد والمراد بها البعض . وترد والمراد بها الكل . فلم يكن حملها على أحدهما بأولى من الآخر . فوجب التوقف فيها . كما تقول في / ٢٣ ـ أ / الأسماء المشتركة من اللون والعين وغيرها .

قلنا : لا يمنع أن يستعمل اللفظ فيهما . ثم هو حقيقة في أحدهما دون الآخر .

---

(١٩) وهو المذهب الثالث من المذاهب الأربعة في صيغة العموم .

(٢٠) في الأصل تواترا وآحادا وهو لحن من الناسخ .

كالحمار، يستعمل في الرجل البليد، ويستعمل في البهيمة المعروفة، ثم هو حقيقة في البهيمة، وكذلك البحر يستعمل في الرجل الجواد، وفي الماء المجتمع الكثير، ثم هو حقيقة في الماء المجتمع.

قالوا: ولأن هذه الألفاظ لا تستعمل في أكثر المواضع الا في البعض دون الكل.

ألا (ترى)[٢١] أنه يقال: أغلق الناس، وفتح الناس، وافتقر الناس، وجمع السلطان التجار، والمراد في ذلك كله البعض، ولو كان اللفظ حقيقة في العموم، لكان أكثر كلام الناس مجازا.

قلنا: يجوز أن يكون اللفظ حقيقة في معنى، ثم يستعمل في غيره.

ألا ترى أن الغائط حقيقة في الموضع المطمئن من الأرض، ثم يستعمل أكثر في الخارج من الانسان، وكذلك الشجاع، حقيقة في الحية، ثم أكثر ما يستعمل في الرجل البطل، فبطل ما قالوه.

قالوا: ولأنه لو كان اللفظ حقيقة في الجنس، لما حسن فيه الاستفهام، فتقول: أردت به الكل؟ كما لا يحسن في الأعداد كالعشرة وغيرها.

قلنا: حسن الاستفهام لا يدل على أن اللفظ ليس بحقيقة في شيء بعينه.

ألا ترى أنه اذا قال: رأيت بحرا، حسن فيه الاستفهام، بأن تقول: رأيت ماء كثيرا، أو رجلا جوادا؟ ثم هو حقيقة في الماء الكثير، وكذلك اذا قال: أعط فلانا مائة ألف، حسن أن يستفهم فيقول: مائة ألف درهم؟ ولا يدل على أن ذلك ليس بحقيقة فيه.

ولأنه انما حسن الاستفهام، لأن اللفظ يحتمل العموم وغيره، فجاز أن يستفهم ليزول الاحتمال.

قالوا: ولأنه لو كانت هذه الألفاظ حقيقة في الجنس، لوجب اذا دل الدليل على أنه أراد به البعض، أن يصير مجازا، لأنه يستعمل في غير ما وضع له

(٢١) هذه اللفظة ساقطة من الأصل، وزدتها فيه على عادته في استعماله في كل دليل، ولأنه لا بد منها، ولعلها من سقطات الناسخ.

قلنا : المجاز ، ما تجوز به عما وضع له ، كالحمار ، حقيقة في البهيمة ، ثم يتجوز به في الرجل البليد . فيكون / ٢٣ ـ ب / مجازا فيه . وأما لفظ العموم ، فما تجوز به عما وضع له ، وانما حمل على بعض ما يقتضيه . فلم يصر مجازا فيما تبقى . كما لو قال : « عليّ عشرة الا خمسة »

قالوا : ولأنه لو كان اللفظ يقتضي استغراق الجنس ، لوجب أن يكون تخصيص بعضه يوجب كذب المتكلم به . كما اذا قال : « رأيت عشرة » ، ثم بان أنه رأى خمسة ، عد كاذبا .

قلنا : هذا يبطل به اذا قال : « أقبل عشرة أنفس » ، ثم خص بعضهم ، فان اللفظ تناول العشرة ، ثم تخصيصه لا يوجب الكذب .

ولأن على قول من قال من أصحابنا : تأخير البيان عن وقت الخطاب لا يجوز له . لأنه يؤدي الى الكذب ، لأنه يكون مقارنا للفظ فيصير كالاستثناء مع المستثنى منه . وعلى قول من أجاز تأخير البيان . لا يلزم . لأن الصدق والكذب انما هو في الأخبار . وعلى قول أصحابنا لا يجوز تخصيص الأخبار . وانما يجوز تخصيص الأمر والنهي . والصدق والكذب لا يدخلان في ذلك . فاذا خص شيء منه[٢٢] كان نسخا له . ومن أصحابنا من أجاز تخصيص الأخبار . فعلى هذا أيضا لا يؤدي الى الكذب ، لأم كلام صاحب الشرع . وان تأخر بعضه عن بعض كالاستثناء مع المستثنى منه . فلا يؤدي الى ما ذكروه . ولهذا يطلق الأمر في الشرع ، ثم يرد ما يسقطه . وهو النسخ ، ولا يعد ذلك بداء . ولو كان في غير ألفاظ صاحب الشرع أو[٢٣] ورد مثل هذا . عد بداء .

قالوا : ولأنه لو كان هذا اللفظ موضوعا للعموم . لما جاز تخصيصه من الكتاب بالسنة . والقياس . لأنه اسقاط ما ثبت بالقرآن . وذلك لا يجوز بالسنة[٢٤] والقياس . كما لا يجوز النسخ بهما .

---

(٢٢) أي من الخبر .

(٢٣) كذا في الأصل .

(٢٤) هذا الاستدلال منهم بعدم جواز نسخ الكتاب بالسنة . استدلال من أجل الالزام . لأن مذهبه عدم الجواز كما سيأتي . والا فالجمهور على خلافه في السنة

قلنا : النسخ : اسقاط اللفظ ، فلم يجز الا بمثله ، أو بما هو أقوى منه ، والتخصيص : بيان حكم اللفظ ، فجاز بما دونه / ٢٤ ـ أ / .

قالوا : ولأنه لو كان اللفظ يقتضي الجنس ، لكان لا يوجد الا وهو يقتضيه كما أن العلة لما كانت مقتضية للحكم ، لم يجز وجودها الا وهي مقتضية له .

قلنا : هذا الدليل انما يصح لو لم يجز استعمال اللفظ في غير ما وضع له ، فأما اذا جاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له ، لم يكن وجود الصيغة غير مقتضية للعموم دليلا على أن الصيغة غير موضوعة للعموم .

ولأنه لو جاز أن يقال هذا ، لوجب أن يقال : ان الحمار ليس بموضوع للبهيمة المخصوصة ، لأنه قد يستعمل في غير البهيمة ، وهو الرجل البليد ، وفي اجماعنا على فساد هذا ، دليل على بطلان ما ذكروه ، على أن اللفظ المقتضي للاستغراق هو الصيغة المجردة عن القرينة ، وذلك لا يجوز أن يوجد الا وهي تقتضي الجنس ، كما لا يجوز أن توجد العلة الا وهي تقتضي الحكم ، فأما ما اقترن به قرينة التخصيص ، فغير مقتضية للجنس ، فهي بمنزلة وجود العلة ، يجوز وجوده غير مقتض للحكم .

واحتج من حمل اللفظ على الثلاثة ووقف فيما زاد[٢٥] : بأن الثلاثة أقل الجمع ، فحملنا اللفظ عليه ، وما زاد مشكوك فيه ، فلا يحمل اللفظ عليه من غير دليل .

الجواب : أن قولهم : إن الثلاثة أقل الجمع ، مسلم . وأن ما زاد عليه مشكوك فيه ، دعوى تحتاج الى دليل . على أن الذي اقتضى حمل اللفظ على الثلاثة ، يقتضي حمله على ما زاد ، وذلك أن اللفظ موضوع للثلاثة ولما زاد عليه ، لا يختص ببعض الأعداد دون بعض ، فوجب حمله على الجميع .

ولأنه لو جاز أن يقتصر على ثلاثة لأنه متيقن ، لوجب أن يقال في أسماء الأعداد ، كالعشرات ، والمائين : إنها تحمل على ثلاثة ، لأنها متيقنة ، ويتوقف في الزيادة ، وهذا لا يقوله أحد ، فبطل ما قالوه .

---

(٢٥) هو أبو هاشم ، ومحمد بن شجاع الثلجي كما مر في صدر المسألة .

قالوا : ولأنه لو كان لفظ الجمع يقتضي العموم / ٢٤ ـ ب / ، لوجب اذا قال : « لفلان عليّ دراهم » ، أن لا يقبل منه ثلاثة[٢٦] .

الجواب : أن قوله : « لفلان عليّ دراهم » ، نكرة ، ومثل هذا لا يقتضي عندنا الجنس ، وانما الذي يقتضي الجنس ، اذا تعرف بالألف واللام .

على أنا لم نحمل ذلك على الجنس في الإقرار ، بدليل دل عليه ، وهو أنه يعلم بطريق العرف والعادة أنه لا يجوز أن يكون مراده جنس الدراهم ، اذ لا يجوز أن يكون قد أتلف عليه كل درهم في الأرض ، واستقرض ذلك منه ، فلم يحمل على العموم لدلالة العرف ، وليس اذا لم يحمل اللفظ على مقتضاه لدلالة اقترنت به ، لم يحمل على مقتضاه فيما لم تقترن به دلالة ، وقد قيل : إن الاقرار انما لم يحمل على الجنس ، لأنه قام عليه دليل أنه لم يرد به الجنس ، وهو التمييز ، فوزانه في مسألتنا ، أن يرد له لفظ العموم ، ثم نقول الدلالة على الخصوص ، فيحمل عليه ، وهاهنا تجرد اللفظ عن الدلالة ، فهو كما لو أقر بالدراهم ولم يحلف ، فيحمل اللفظ على ما يدعيه المدعي ، من قليل وكثير .

* * *

---

(٢٦) هذا منهم بناء على عموم الجمع المنكر في الاثبات ، وهو مذهب جمع من الحنفية ، وارتضاه فخر الاسلام البزدوي ، وذهب اليه الجبائي من المعتزلة ، ولكن المذهب المختار للجمهور عدم عمومه ، وأما اذا أقر الانسان بدراهم فقد قال ابن السبكي في رفع الحاجب أجمع الفقهاء على قبول تفسيره بثلاثة ، وهي وان كانت من جمع الكثرة وأقلها أحد عشر الا أنه شاع في العرف اطلاق الدراهم على ثلاثة، وأنه ليس للدرهم جمع قلة في كلام العرب ، فناب عنه صيغة جمع الكثرة (١/ ق ٣٦٥ ـ أ) .

مَسْأَلَةٌ (٢)

الاسم المفرد اذا دخل عليه الألف واللام ، فهو للجنس والطبقة(١)

ومن أصحابنا من قال : هو للعهد(٢) ، وهو قول أبي يحيى الحباني(٣)

---

(١) الالف واللام اذا دخلت على الاسم المفرد فله أحوال .

الأولى ، أن يكون هناك عهد متحقق . فيصرف اليه جزما . لتبادره الى الذهن . كما في قوله تعالى ، « كما أرسلنا الى فرعونَ رسولاً فعصى فرعونُ الرسولَ » أي الرسول بعينه .

الثانية ، أن يكون العهد محتملا كاحتمال غيره . فانه يصرف أيضا في هذه الحالة الى العهد . كما قاله الإسنوي في التمهيد ص ٨٩ والمحلي على جمع الجوامع ٢ / ٩ حاشية العطار .

الثالثة ، أن لا يتحقق العهد ولا يحتمل ففي هذه الحالة مذاهب ،

الأول ، وهو الذي عليه الجمهور ، وأشار اليه الشيرازي هنا وفي اللمع (ص / ١٤) ونقله ابن السبكي في الابهاج (٢ / ٦٠) عن ابن برهان ، والمبرد ، وقال هو منقول عن الشافعي ، ونقله البصري في المعتمد (١ / ٢٤٤) عن الجبائي ، واختاره ابن الحاجب ، وهو أنه لاستغراق الجنس والطبقة .

الثاني ، وهو الذي اختاره أبو الحسين البصري في المعتمد (١ / ٢٤٤) ونقله عن الشيخ أبي هاشم ، أنه يفيد الجنس دون استغراقه ، وهو عندهم يصدق ببعض الأفراد ، كما في « لبست الثوب » و « شربت الماء » لأنه المتيقن ، ما لم تقم على العموم قرينة ، وهذا هو مذهب الامام الرازي وأتباعه ، ما عدا البيضاوي ، اذ ذهب مذهب الجمهور .

الثالث ، وهو الذي ذهب اليه امام الحرمين ، واختاره الغزالي في المنخول ص / ١٤٤ والمستصفى (٢ / ١٨) ، وهو أن ما دخلت عليه الألف واللام إما أن يتميز فيه لفظ الواحد عن الجنس بالهاء كالتمر والتمرة ، أو لا . فان تميز وعري عن الهاء فهو لاستغراق الجنس كقوله « لا تبيعوا البر بالبر ، ولا التمر بالتمر » يعم كل بر وتمر ، وان لم يتميز واحده بالهاء ، اما أن يتميز واحده بالوحدة أو لا يتميز ، فان كان الأول ، فلا يعم ، كالدينار والرجل ، فيقال ، دينار واحد ، ورجل واحد ، وان كان الثاني كالذهب ، اذ لا يقال ، ذهب واحد ، فهذا لاستغراق الجنس .

(٢) ان كان مراد القائل بأنه للعهد هو ما ذكرناه فيما اذا كان العهد متيقنا أو محتملا ، فلا خلاف بيننا وبينه ، والا ، فهو مذهب آخر غير المذاهب التي ذكرناها ، وحاصله ، أن لام المعرفة اذا دخلت على الاسم المفرد أو اسم الجنس كانت للعهد حقيقة ، فاذا تعذر معنى العهد حملت على الجنس مجازا ، وبذلك تكون عامة ، كما أشار اليه البزدوي واختاره في أصوله ، وانظر (كشف الأسرار ٢ / ١٩) ، أما نحن فنقول بانها لاستغراق الجنس حقيقة ، لا أنها للعهد حقيقة وللجنس مجاز ، وهذا هو وجه الخلاف في هذه المسألة ، وفي النهاية يرجع هذا المذهب لمذهب أبي هاشم والرازي المذكور آنفا والله أعلم ، وانظر تيسير التحرير (١ / ٢١٥) .

(٣) كذا وقع في الأصل أبو يحيى الحابى بدون نقط وتوجد فوق الباء شدة فاستظهرت أن تكون =

لنا : أن الألف واللام لا يدخل على الاسم الا للجنس . ولهذا قال الله تعالى : (قُتِلَ الانسانُ ما أكفره[٤]) . وقال : (خُلِقَ الانسان ضعيفا[٥]) (وَحَمَلَها الانسانُ إنَّه كانَ ظَلُوْماً جَهُوْلا[٦]) . وقال تعالى : (كلا إنَّ الإنْسانَ لَيَطْغى[٧]) . وأراد في هذا كله الجنس . ويقال : « أهلكَ الناسَ الدينارُ والدرهمُ » و « ملك الشاء والبعير » ويراد به الجنس . فدل على أنه موضوع له .

ولأنه يحسن فيه الاستثناء بلفظ الجمع . كما قال تعالى : (والعصرِ إنَّ الإنسانَ لَفِيْ خُسْرٍ . إلاّ الذينَ آمنوا وعملوا الصالحاتِ[٨]) . فاقتضى الجنس . كأسماء الجموع .

ولأنه لو دخل الألف واللام على أسماء الجموع . كالمسلمين . والمشركين . اقتضى الجنس . فكذلك اذا دخل على الاسم المفرد .

ولأنه لو كان يقتضي العهد . لوجب أن لا يصح الابتداء به حتى يتقدم بين المخاطب والمخاطب معهود يرجع اللفظ اليه . ولما رأينا ذلك مستعملا في خطاب الله تعالى . وليس بيننا وبينه عهد متقدم يرجع اللفظ اليه . دل على أنه لا يقتضي المعهود .

الجبائى . ولكني لم أجد في كتب التراجم ولا التاريخ ولا الأنساب انسانا بهذا الاسم وكذلك لم يتعرض له أحد من الأصوليين على الاطلاق . وأما الحنائي بالنون فهم كثير ولكن ليس فيهم من يكنى أبا يحيى ولكني وجدت بين المحدثين رجلا يكنى أبا يحيىالحماني بالميم توفى سنة ٢٠٤ كما في شذرات الذهب وتقريب التهذيب . ومن المستبعد أن يكون هو . لأنه محدث لا أصولي . ولم يذكر اسمه في كتب الأصول مطلقا . في أي بحث من مباحثه . ولأن الرسم واضح بالباء دون الميم .

ومن ثم خطر لي أن يكون قد وقع تحريف من قبل الناسخ في « يحيى » فحرفها عن « على » والأصل أبو علي الجبائي . لأن بعض الأصوليين نسب اليه أنه يخالف في هذه المسألة ويذهب الى أنها لا تفيد العموم . كما في المسودة لابن تيمية (ص / ١٠٥) وان كان قد ضعف هذا النقل . وذكر أن المخالف فيها هو ابنه ابو هاشم على الصحيح المعروف . وكما هو معروف في جميع كتب الأصول اذ هو من القائلين بالعموم ولم ينسب اليه خلاف هذا . ومن أجل هذه النسبة الضعيفة للجبائي في المسودة رجحت أن يكون وقع في النسخ تحريف ولأن الشيرازي قال : وفي قول بعض أصحابنا . وهو قول أبي يحيى الجبائي وهو صنيعه دائما عندما ينسب للمعتزلة قولا يميزهم عن أصحابه ولم يتعرض الشيرازي لاسمه في اللمع بل اكتفى بقوله . وذهب بعض أصحابنا والله أعلم بالصواب .

(٤) عبس ٨٠ / ١٧ (وانظر القرطبي (١٩ / ٢١٠) .

(٥) النساء ٣ / ٢٨ . وانظر القرطبي (٥ / ١٤٨) .

(٦) الاحزاب ٣٣ / ٧٢ . وانظر القرطبي (١٤ / ٢٥٣) .

(٧) الآية ٦ من العلق . وانظر القرطبي (٢٠ / ١٢٢) . (٨) سورة العصر . وانظر القرطبي (٢٠ / ١٧٨) .

ولأن الألف واللام يدخلان للتعريف . وليس هاهنا معرفة يحمل اللفظ عليه غير الجنس[٩] . فوجب أن يحمل عليه[١٠] .

واحتجوا : بأن الألف واللام لا يدخلان الا للعهد ، ولهذا قال الله عز وجل : (كما أرسلنا الى فرعونَ رسولاً . فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرسولَ[١١]) . وأراد به العهد . وقال عز وجل : (فإنَّ مَعَ العسْرِ يُسْراً إنَّ مع العُسْرِ يُسْرا[١٢]) وأراد به العهد . ولهذا قال ابن عباس[١٣] رضي الله عنه : « وَلَنْ يَغْلِبَ عُسْرٌ واحدٌ يُسْرينِ أبداً[١٤] » . وتقول : « دخلت السوق فرأيت رجلا ثم عدت الى السوق فرأيت الرجل » وتريد به العهد . فدل على أن مقتضاه العهد .

قلنا : انما حملناه فيما ذكروه على العهد . لأنه قد تقدمه نكرة . فرجع التعريف اليها . وليس كذلك هاهنا . فانه لم تتقدمه نكرة . فحمل على تعريف الجنس . لأن الألف واللام يدخلان للتعريف . وليس هاهنا معرفة يحمل اللفظ عليها غير الجنس . فوجب أن يحمل عليه .

قالوا : ولأن الألف واللام لا تفيد أكثر من تعريف النكرة . فاذا كانت النكرة من الاسم المفرد . لا تقتضي الا واحدا من الجنس . فاذا دخلت عليه الألف واللام . وجب أن لا تقتضي الا واحدا من الجنس .

قلنا : هذا يبطل به اذا دخلت على اسم الجمع . فانها لا تفيد أكثر من تعريف النكرة . ثم اذا دخلت على اسم الجمع . اقتضت الجنس . وعلى أنه انما يقتضي تعريف النكرة اذا /٢٥ ـ ب / تقدمه نكرة . فأما اذا لم يتقدمه نكرة . اقتضى تعريف الجنس . وهاهنا لم يتقدمه نكرة . فوجب أن يكون تعريفا للجنس .

(٩) في نسخة أخرى أشار اليها في الهامش « غير تبيين الجنس » .

(١٠) انظر كشف الأسرار للبخاري (٢ / ١٣ ـ ١٩) . اذ تكلم على اختيار البزدوي أنها للعهد ورده .

(١١) المزمل ٧٣ / ١٥ ـ ١٦ . وانظر القرطبي (١٩ / ٤٧) .

(١٢) الآية ٥ و ٦ من الشرح وانظر القرطبي (٢٠ / ١٠٧) والآلوسي (٣٠ / ١٦٩) .

(١٣) هو عبد الله توفي سنة ٦٨ هـ .

(١٤) قال ابن حجر في الفتح ١٠ / ٣٤١ روى هذا مرفوعاً موصولا ومرسلا وروى موقوفا . فرفعه ابن مردويه من حديث جابر وأخرجه سعيد ابن منصور . وعبد الرزاق . من حديث ابن مسعود . وعبد الرزاق الطبري من طريق الحسن عن النبي ﷺ وأخرجه عبد بن حميد عن ابن مسعود وأما الموقوف فأخرجه مالك عن عمر أنه كتب الى أبي عبيدة يقول الخ وأخرجه عبد بن حميد عن ابن مسعود . والفراء عن ابن عباس .

مَسْأَلَةٌ (٣)

أسماء الجموع اذا تجردت عن الألف واللام ، لم تقض العموم [١] .

ومن أصحابنا من قال : تقتضي العموم [٢] ، وهو قول الجبائي [٣] .

لنا : أنه نكرة في الإثبات ، فلم يقتض العموم كالاسم المفرد .

ولأنه لو كان مقتضيا للجنس كله ، لما كان يسمى نكرة ، لأن الجنس كله معروف ، ولهذا لا يسمى نكرة اذا دخله الألف واللام .

وأيضا : هو أنه يصح تأكيده بـ « ما » فتقول : اعط رجالا ما ، فلو كان موضوعا للجنس ، لما صح فيه التأكيد بـ « ما » كما لا يجوز في المعرف بالألف واللام .

واحتجوا : بأنه يصح استثناء كل واحد من الجنسين من هذا اللفظ فدل هذا على أنه يقتضي الجنس .

والجواب : هو أنا لا نسلم ، فان الاستثناء لا يصح من أسماء الجموع اذا تجردت عن الألف واللام ، فاذا قال : « كلم رجالا الا زيدا » فهو مجاز .

---

(١) محل الخلاف في هذه المسألة ، هو الجمع المنكر في الاثبات ، وأما الجمع المنكر في النفي ، فهو للعموم .

(٢) قال صفي الدين الهندي : « والذي أظنه أن الخلاف في غير جمع القلة والا فالخلاف فيه بعيد جدا ، اذ هو مخالف لنصهم على أنه للعشرة فما دونها » قال ابن السبكي بعد أن ساق كلام الهندي : « لكن الحكايات في غالب المصنفات عن الجبائي ، ناطقة بأنه يجعل الجمع المنكر بمنزلة الجمع المعرف ، والقاضي في مختصر التقريب صرح بحكاية ذلك عنه ، وقضية ذلك عدم التفرقة بين جموع القلة والكثرة » الابهاج ٢ / ٦٨ » .

وهذا الذي ذهب اليه الجبائي من المعتزلة ، هو اختيار البزدوي في أصوله انظر كشف الاسرار للبخاري (٢ / ١) ونسبه في التحرير لطائفة من الأحناف تيسير التحرير (١ / ٢٠٥) .

(٣) هو أبو علي محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي ، نسبة الى جبى بضم الجيم وتشديد الباء ، وهي بلد من أعمال خوزستان ، وهو شيخ المعتزلة ، وأبو شيخهم أبي هاشم ، وهو عندهم الذي سهل علم الكلام ، وكان مع ذلك فقيها ورعا ، زاهدا ، واليه تنسب الجبائية ، وعنه أخذ أبو الحسن الأشعري عندما كان على الاعتزال ، توفي الجبائي سنة ٣٠٣ هـ (العبر ٢ / ١٢٥ ، شذرات الذهب ٢ / ٢٤١ ، الفرق بين الفرق / ١٨٣ ، وفيات الأعيان ٣ / ٣٩٨ ، اللباب ١ / ٢٠٨)

مَسْأَلَةٌ (٤)

إذا ورد لفظ من ألفاظ العموم ، لم يجز اعتقاد عمومه[١] حتى ينظر في الأصول ، فإن لم يجد ما يخصه[٢] ، اعتقد عمومه[٣] في قول أبي العباس[٤] .

---

(١) هذه المسألة ليست خاصة باعتقاد العموم دون العمل . بل هي شاملة لاعتقاد العموم . والعمل بمقتضاه . كما صرح بذلك في اللمع (ص / ١٥) حيث قال : « اذا وردت ألفاظ العموم . فهل يجب اعتقاد عمومها والعمل بموجبها وقبل البحث عما يخصصها ؟ وبذلك يندفع ما قاله الآمدي في الاحكام (٣ / ٤٦) وابن الحاجب في المنتهى (١٠٦) والمختصر (٢ / ق ٧٠ أ رفع الحاجب) من أن الخلاف محصور فقط في الاعتقاد . دون العمل . وأن الاجماع قائم على أنه يمتنع العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص كما قاله الغزالي في المستصفى (٢ / ٣٥) اذ الذين نقلوا خلاف الصيرفي . لم ينقلوه فقط في الاعتقاد وقد رأيت تصريح الشيرازي في اللمع (ص / ١٥) بنقل الخلاف في الاعتقاد والعمل . وممن‌عمم النقل عنه أيضا الأستاذ أبو اسحاق الاسفراييني . وأبو الحسن الخلاني . وعليه جرى الامام الرازي وأتباعه وانظر الابهاج (٢ / ٨٦) ورفع الحاجب (٢ / ق ٧٠ ـ أ) والذي أوقع الآمدي في نقل الاجماع على امتناع العمل هو اقتصار القاضي أبي الطيب وامام الحرمين وابن السمعاني . على نقل وجوب اعتقاد العموم في الحال عن الصيرفي دون التصريح بالعمل . ولكن الذين سكتوا عنه . صرح به من ذكرنا قبل قليل . وقد حاول ابن الهمام في التحرير (١ / ٢٣٠) تيسير التحرير . التوفيق بين النقلين . بتأويل ما نقله الآمدي من اجماع . ولكنه غير مفيد . لأن الآمدي لم يصرح به . وابن الحاجب جعلهما في المنتهى (ص / ١٠٦) مسألتين منفصلتين الأولى في الاعتقاد ونقل فيها خلاف الصيرفي . والثانية في العمل وتبع فيها الآمدي بنقل الاجماع . وهو أدرى بكلامه . لا سيما وأنه لم يذكر في المختصر الا الاجماع على امتناع العمل . دون التعرض للخلاف فيه . ومفهومه يشير الى الخلاف في الاعتقاد فقط .

(٢) أي بعد البحث والنظر . وهل يشترط القطع بعدم وجود المخصص . أم يكفي الظن ؟ فيه مذهبان . الأول وهو مذهب الباقلاني . وهو يشترط القطع بانتفاء المخصص . والا . فلا جزم بالعموم . والثاني . وهو المعتمد . عدم اشتراط القطع . وهو الذي اختاره ابن سريج . وامام الحرمين . والغزالي والآمدي . وابن الحاجب . وغيرهم كثير . وعندهم يكفي أن يغلب على الظن انتفاء المخصص . لتعذر الوصول الى القطع .

وانظر الاحكام (٣ / ٤٧) والابهاج (٢ / ٨٦) ونهاية السول (٢ / ٨٦) ومنتهى السول (٢ / ٦٣) والمنتهى لابن الحاجب (ص / ١٠٦) والمستصفى (٢ / ٣٥) وتيسير التحرير (١ / ٢٣٠) وفواتح الرحموت (١ / ٢٦٧) وفيه بحث نفيس وواضح . ورفع الحاجب (٢ / ق ٧٠ ـ أ) .

(٣) أي وعمل به .

(٤) هو أحمد بن عمر بن سريج . أبو العباس . من كبار فقهاء الشافعية ومتكلميهم . كان يقال له : الباز الأشهب . وكان يفضل على جميع أصحاب الشافعي حتى على المزني . كما قاله أبو اسحق . له تصانيف ومناظرات مع محمد بن داود الظاهري . توفي سنة ٣٠٦ هـ . (طبقات الشافعية ٣ / ٢٥٦ ـ تاريخ بغداد =

وقال أبو بكر الصيرفي (٥) : يعتقد في الحال (٦) عمومه .

لنا : هو أن الذي يقتضي اعتقاد العموم ، تجرد هذه الصيغة عما يخصها ، لأنها إذا وردت ، ولم تتجرد عن دليل التخصيص ، لم تقتض العموم ، ولا نعلم تجردها عما يخصها إلا بالنظر والبحث ، فلم يجز اعتقاد عمومها قبل النظر والبحث . يدل عليه : أن الشهادة لما كانت بينة عند التجرد عن الفسق ، لم يحكم بكونها بينة قبل البحث عن حالها ، فكذلك هاهنا .

احتجوا : بأن اللفظ موضوع للجنس والطبقة ، فوجب اعتقاد موجبه قبل النظر ، كأسماء الحقائق ، لما /٢٦ ـ أ/ كانت موضوعة لما وضعت له من الأعيان ، وجب اعتقاد موجبها في الحال ، كذلك هاهنا .

قلنا : اللفظ موضوع للجنس ، إذا تجرد عما يخصه ، وهذا غير معلوم قبل البحث ، فلا يصح هذا الاطلاق ، وأما أسماء الحقائق فيحتمل أن يقال : إنها لا تحمل على مسمياتها قبل البحث ، وان سلمنا ، فالفرق بينهما ، هو أن الحقائق إذا استعملت في غيرها صارت مجازاً ، فلم يجز ترك الحقيقة إلى المجاز من غير دليل ، وليس كذلك لفظ العموم ، فإنه إذا حمل على الخصوص لم يصر (٧) مجازاً، فوجب التوقف فيه .

= ٤ / ٢٨٧ ـ طبقات الشيرازي ٨٩ ، طبقات العبادي ٦٢ ـ وفيات الأعيان ـ ١ / ٤٩ ـ النجوم الزاهرة ١ / ١٩٤ ، العبر ٢ / ١٣٢) .

هذا وقد زاد الشيرازي في اللمع نسبة هذا القول لأبي سعيد الاصطخري وأبي اسحق المروزي ، ونسبه ابن السبكي لابن خيران ، والقفال الكبير ، وأبي حامد الاسفراييني .

(٥) قال ابن السبكي في (رفع الحاجب ٢ / ق ٧١ ـ أ) : قال الشيخ أبو حامد : وذكر الصيرفي أن ما ذهب اليه ، مذهب الشافعي ، لأنه قال في الرسالة : والكلام اذا كان عاما ظاهرا ، كان على ظهوره وعمومه حتى تأتي دلالة تدل على خلاف ذلك ، قال : وزعم ابن سريج ورفقته ، أن ما ذهبوا اليه ، مذهب الشافعي ، لأنه : وعلى أهل العلم في الكتاب والسنة أن يطلبوا دليلا يفرقون به بين الحتم وغيره ، في الأمر والنهي ، فأخبر أنه يجب أن يطلب دليلا يستدل به على موجب اللفظ .

(٦) قال الآمدي في منتهى السول (٢ / ٦٣) : « ان أراد ـ أي الصيرفي ـ بالاعتقاد عموم اللفظ ، فهو حق ، لكنه لا يزول ذلك بظهور المخصص ، وان أراد به اعتقاد ارادة العموم فخطأ ، فان احتمال ارادة الخصوص به قائم » ا هـ .

(٧) هذا من الشيرازي بناء على أن العام بعد التخصيص حقيقة في الباقي ، وهو مختلف فيه ، كما سيأتي في المسألة القادمة ، وربما كان مذهب الخصم أنه يصير مجازا في الباقي ، وحينئذ لا ينفعه هذا الجواب .

قالوا : ولأن هذا القول يؤدي إلى التوقف أبداً . لأنه إذا نظر . فخفى عليه دليل التخصيص . جوز أن يلحق في النظر الثاني ما خفى عليه في الأول . ويلحق في النظر الثالث ما خفى عليه في الثاني . فيجب التوقف فيه أبداً . وهذا لا يجوز .

قلنا : هذا يبطل بطلب النص في الحادثة . فإنه يجب . وإن جوزنا أن يلحق بالنظر الثاني ما خفى عليه في الأول . ويلحق بالثالث ما خفي عليه في الثاني . ويبطل أيضاً بالسؤال عن حال الشهود . فإنه يجب عليه وإن كان يجوز أن يظهر له في السؤال الثاني ما خفي عليه في الأول . وفي السؤال الثالث ما خفي عليه في الثاني .

قالوا : ولأنه في حال سماع اللفظ . لا يخلو[8] من اعتقاده ولا يمكنه أن يعتقد الخصوص . فوجب أن يعتقد العموم .

قلنا : يعتقد أنه عام إذا تجرد عما يخصه . ولا يقطع فيه بالعموم ولا بالخصوص .

قالوا : ولأن اللفظ مخصوص في الأعيان والأزمان . ثم يجب حمله على العموم في جميع الأزمان . وإن جاز أن يكون منسوخاً في بعض الأزمان . فكذلك يجب حمله على العموم في الأعيان . وإن جاز أن يكون مخصوصاً في بعض الأعيان .

قلنا : النسخ إنما يرد بعد اللفظ . فلا يجب التوقف لأجله . كما إذا عرف عدالة الشهود . لم يجب التوقف لما يرد عليهم من الفسق /٢٦ ـ ب/ وليس كذلك في التخصيص . فإنه قد يكون مقارناً للعموم . وقد يكون متقدماً عليه فوجب التوقف لأجله . كما يجب في حال الشهود قبل الكشف عن حالهم .

قالوا : ولأن هذا يؤدي إلى الوقف في العموم . وقد أنكرتم ذلك على أهل التوقف .

قلنا : هذا مخالف لوقف أهل الوقف . وذلك أنا إذا لم نجد في الأصول ما يوجب التخصيص . حملناه على العموم . وأهل الوقف إذا لم يجدوا ما يوجب التخصيص . وقفوا أبداً . حتى يجدوا دليلاً على المراد فبان الفرق بين القولين .

---

(٨) في الأصل يوجد ألف بعد الواو . وأظنها من سهو الناسخ . والا فلا معنى لها .

مَسْأَلَة (٥)

العموم إذا خص[١] ، لم يصر مجازاً فيما بقي[٢].

وقالت المعتزلة[٣] : يصير مجازاً ، سواء خص بلفظ متصل ، أو بلفظ منفصل[٤] ، وهو قول عيسى بن أبان[٥] .

وقال أبو الحسن الكرخي : إن خص بلفظ متصل[٦] ، لم يصر مجازاً

---

(١) الخلاف في هذه المسألة كما هو ظاهر في العام المخصوص . وأما العام اذا أريد به الخصوص . فقد نقل ابن السبكي في الابهاج (٢ / ٨١) عن والده أنه قال : والذي يظهر لي أنه مجاز قطعا » . ومن ثم اختاره في جمع الجوامع (٢ / ٥) بناني

(٢) وهو رأي جمهور الفقهاء . وكثير من الشافعية كابن السمعاني . وأبي حامد الاسفراييني وابن السبكي في جمع الجوامع . ووالده . وكثير من الحنفية كالسرخسي في أصوله . وهو مذهب الحنابلة . وانظر رفع الحاجب (١ / ق - ٣٣٥ - ب) والابهاج (٢ / ٨٠) وجمع الجوامع (٢ / ٥) وأصول السرخس (١ / ١٤٤) وفواتح الرحموت (١ / ٣١١) .

(٣) أي مشاهيرهم كأبي علي الجبائي وابنه،الابهاج (٢ / ٨٠) .

(٤) وهو رأي جمهور الأشاعرة . واختاره الغزالي في المستصفى (٢ / ٥٤) دون المنخول (ص / ١٥٣) . وهو اختيار الآمدي . وابن الحاجب . واختاره الشيخ صفي الدين الهندي . والقاضي البيضاوي . وابن الهمام في التحرير . وانظر الإحكام (٢ / ٣٠٩) والمنتهى لابن الحاجب (ص / ٧٨) وتيسير التحرير (١ / ٣٠٨) والابهاج (٢ / ٨٠) .

هذا ولقد نقل الغزالي في المستصفى (٢ / ١٩) الإجماع على أن لفظ العام اذا خص . ولم يبق منه بعد التخصيص جمع . نقل الاتفاق على أنه يصير . مجازا . قال ابن السبكي وفيه نظر . فقد صرح بحكاية الخلاف فيه الشيخ أبو حامد الاسفراييني . والقاضي أبو بكر . وغيرهما من الأقدمين . وقالوا يبقى في تناوله للواحد على الحقيقة . وهو اختيار الشيخ أبي حامد . (رفع الحاجب ١ / ق ٣٧٥ - ب) .

(٥) هو الامام عيسى بن أبان بن صدقة . أبو موسى . أخذ عن محمد بن الحسن . كان حسن الحفظ للحديث،سخيا . روى عن هلال بن يحيى أنه كان يقول : ما في الاسلام قاض أفقه من عيسى بن أبان في وقته توفي سنة ٢٢١ هـ .

(طبقات الحنفية لطاش كبرى ص ٣٢ . تاريخ بغداد ١١ / ١٥٧ الفهرست لابن النديم ٣٣٠) .

(٦) كالاستثناء . مثل قول القائل : « من دخل داري يكرم الا زيدا » والشرط . كقوله : « من دخل أكرمته ان كان عالما » والتقييد بالصفة . كقوله : « من دخل داري من الطوال أكرمته » .

وإن خص بلفظ[7] منفصل ، صار مجازاً[8] .

لنا : هو أن الأصل في الاستعمال الحقيقة . وقد وجد الاستثناء والشرط . والغاية . في الاستعمال . أكثر من أن يعد ويحصى . فدل على أن ذلك حقيقة .

ولأن فوائد اللفظ تختلف بما يدخل عليها من الزيادة والنقصان . ألا ترى أنك تقول : « زيد في الدار ؟ » . فيكون خبراً . ثم تزيد فيه ألف الاستفهام فتقول : « أزيد في الدار ؟ » فيصير استخباراً . فلو قلنا : إن ما اتصل باللفظ من الشروط . والاستثناء . يجعل الكلام مجازاً فيما بقي . لوجب أن يكون قوله : « أزيد في الدار ؟ » . مجازاً في الاستفهام . لأنه لو سقط منه ألف الاستفهام . لكان حقيقة في الخبر . وفي ركوب هذا . ابطال لفوائد الألفاظ .

ولأن الكلام إنما يكون مجازاً إذا عرف أنه حقيقة في شيء . ثم استعمل في غيره . كالحمار حقيقة في البهيمة المعروفة . ثم يستعمل في الرجل البليد . فيكون مجازاً . والعموم مع الاستثناء . ما استعمل في غير هذا الوضع على سبيل الحقيقة . فلا يجوز أن يجعل /٢٧ ـ أ/ مجازاً في هذا الوضع .

---

(٧) التقييد باللفظ هنا ليس من أجل اخراج غير اللفظ . بل هو جرى على الغالب . فالمنقول عنه أنه يصير مجازا ان خص بمنفصل . سواء كان عقليا . أم لفظيا . كما نقله عنه ابن السبكي في الابهاج (٢ / ٨١) والا فهو مذهب جديد لم يتعرض له الأصوليون .

(٨) وهذا هو اختيار أبي الحسين البصري كما صرح به في المعتمد (١ / ٢٨٢) . والامام فخر الدين الرازي . ونسبه في اللمع (ص / ١٧) للباقلاني ولكن الذي نقله عنه الآمدي وابن السبكي غير هذا وسأذكره .

هذا وفي المسألة خمسة مذاهب أخرى حكاها الآمدي في الاحكام وابن السبكي في الابهاج وهي :

١ ـ ان خص بمتصل . من شرط . أو استثناء . فهو حقيقة . والا . فهو مجاز . وهو المنقول عن القاضي أبي بكر . كما نقله الآمدي . قال ابن السبكي : ولكنه لم يصرح في التقريب بغير استثناء .

٢ ـ ان خص بالشرط . والتقييد بالصفة . فهو حقيقة . والا . فهو مجاز . حتى في الاستثناء . وهو اختيار القاضي عبد الجبار من المعتزلة .

٣ ـ ان خص بدليل لفظي . سواء كان متصلا . أم منفصلا . فهو حقيقة . والا . فهو مجاز .

٤ ـ ان كان الباقي كثرة يعسر ضبطها . فحقيقة . والا فمجاز . وهو ما نقله البعض كابن الحاجب عن أبي بكر الرازي من الحنفية . ولكن الذي نقله عنه الأحناف . والآمدي . وابن السبكي . أنه ان بقي بعد التخصيص جمع . فهو حقيقة فيه . والا . فهو مجاز .

٥ ـ هو حقيقة في تناول ما بقي . مجاز في الاقتصار عليه . وهو اختيار امام الحرمين . والغزالي في المنخول . ونصره ابن السبكي في رفع الحاجب .

وانظر الاحكام (٢ / ٢٠٩) والابهاج (٢ / ٨٠) ومنتهى السول (٢ / ٢٦) .

والدليل على من فرق بين اللفظ المتصل والمنفصل . هو أن للمتصل لفظاً يقتضي تخصيص العموم . فلم يصيره مجازاً في الباقي . دليله الشرط والاستثناء(٩) .

ويدل عليه : هو أن اللفظ اقتضى استغراق الجنس أجمع . فإذا دل . الدليل على أن بعض الجنس غير مراد . بقي الباقي على مقتضى اللفظ فوجب أن يكون حقيقة فيه .

واحتجوا : بأن اللفظ موضوع لاستغراق الجنس . فإذا خص صار مستعملاً في غير ما وضع له . فصار مجازاً . كاستعمال الأسد في الرجل الشجاع والحمار في الرجل البليد .

قلنا : هذا يبطل به . إذا قيده بالشرط والغاية . أو خصه بالاستثناء على قول من سلم ذلك . فإنه موضوع للجنس . وقد استعمل الاستثناء في غير ما وضع له . ثم لم يصر مجازاً(١٠) .

فإن قيل : هو مع الاستثناء موضوع للخصوص . لا للعموم . فما استعمل إلا فيما وضع له .

قيل : وكذلك عندنا لفظ العموم مع دلالة التخصيص . موضوع للخصوص فما استعمل إلا فيما وضع له .

ويخالف هذا ما ذكروه من استعمال الأسد في الرجل الشجاع . والحمار في الرجل البليد . فإن الأسد لم يوضع للرجل الشجاع . ولا الحمار للرجل البليد في اللغة . فإذا استعمل في ذلك . علمنا أنه مجاز . وليس كذلك لفظ العموم . فإنه متناول لكل واحد من الجنس . فإذا استعمل في الخصوص فقد استعمل فيما يقتضيه اللفظ . يدل عليه : أن القرينة فيما ذكروه . تبين ما أريد باللفظ . والقرينة فيما اختلفنا فيه . تبين ما لا يراد باللفظ . فبقي الباقي على مقتضى اللفظ .

(٩) لعل هنا سقطا في الكلام . وتقديره : كذلك المنفصل .

(١٠) ليس في هذا الجواب ما يصلح أن يكون ردا على احتجاجهم . اذ من الممكن لهم أن يلتزموا بطلان هذا الذي أراد أن يلزمهم به . لأنهم يقولون بأن العام يصير مجازا . سواء خص بمتصل أم بمنفصل . فلم يسلموا الفرق بين المتصل والمنفصل حتى يلزمهم به . والجواب على احتجاجهم هذا . هو أن لفظ العام تناول كل فرد من أفراده على الحقيقة . فاذا قام الدليل على اخراج البعض من متناوله يبقى حقيقة فيما تناوله من بقية الأفراد .

مسألة (٦)

يجوز تخصيص أسماء الجموع[١] إلى[٢] أن يبقى واحد، من قول أكثر أصحابنا.

وقال أبو بكر القفال: يجوز تخصيصها إلى أن يبقى ثلاثة[٣] ولا يجوز أكثر من ذلك[٤].

---

(١) مذهب الشيرازي رضي الله عنه أنه يجوز التخصيص في العام الى أن يبقى واحد. ولم يفرق بين صيغ الجموع وغيرها من الفاظ العموم مثل «من» والألف واللام الداخلة على اسم الجنس المفرد. بل جعل مسألة الخلاف في الجمع كما ترى. وكأنه يشير الى أن غيره من الصيغ لا خلاف في جوازه الى الواحد فيها كما ادعاه الشيخ أبو حامد الاسفراييني. والحق وقوع الخلاف فيه أيضا. وان كان الأكثرون من الشافعية على جوازه كما قاله ابن السمعاني. وانظر رفع الحاجب ١ / ق ٤٣٦ - ب وقد خالف الشيرازي في هذا أيضا جمهور الأصوليين.

(٢) في الأصل الا. وهو من الناسخ. والمثبت من اللمع (ص / ١٧). وسياق الكلام. حيث كرره في هذه المسألة كما ترى.

(٣) أي أقل الجمع عنده. وتبعه الغزالي في المستصفى (٢ / ٢٦). ولكنه مال فيه الى أن أقل الجمع اثنان لا ثلاثة. وان كان قد اختار في المنخول (ص / ٤٨) أن أقل الجمع ثلاثة. قال ابن السبكي في الابهاج (٢ / ٧٦). وما أظن القائل بهذا الرأي يقول به في كل تخصيص. ولا يخالف في صحة استثناء الأكثر الى الواحد. بل الظاهر أن قوله مقصور على ما عدا الاستثناء من المخصصات. بدليل احتجاج بعض أصحابنا عليه بقول القائل: عليّ عشرة الا تسعة. ويحتمل أن يعم الخلاف. الا أن الظاهر خلافه. لأن المنقول عنه المخالفة هنا. لم ينقل عنه ثم.

(٤) انظر أثر الخلاف في المسألة في الفروع الفقهية التمهيد للاسنوي ص ١١٢. واعلم أن في المسألة مذاهب أخرى.

الأول: أنه لا بد من بقاء جمع كثير. وهو مذهب أبي الحسين البصري. وامام الحرمين. والامام الرازي. ونقله ابن الحاجب عن الأكثرين لكن اختلف في تفسير الجمع الكثير. فقيل: لا بد أن يقرب من مدلوله قبل التخصيص. قال البيضاوي: لا بد أن يكون غير محصور. انظر الابهاج (٢ / ٧٦) ونهاية السول (٢ / ٧٦) والاحكام (٢ / ٢٦١) والمنتهى لابن الحاجب (ص / ٨٧).

الثاني: وهو اختيار لابن الحاجب. لم يسبق اليه. وهو أن التخصيص ان كان بمتصل. فان كان بالاستثناء أو بالبدل. جاز الى الواحد نحو أكرم الناس الا الزنادقة. وأكرم الناس العالم منهم. وان كان بالصفة أو الشرط فيجوز الى اثنين. نحو أكرم القوم الفضلاء. أو اذا كانوا فضلاء. وان كان التخصيص بمنفصل. وكان في العام المحصور القليل كقولك «قتلت كل زنديق». وكانوا ثلاثة. ولم يقتل سوى اثنين. جاز الى اثنين وان كان غير محصور. أو محصورا كثيرا. جاز بشرط كون الباقي قريبا من مدلول العام. كما هو مذهب البصري السابق. المنتهى (ص / ٨٧).

الثالث: يمنع التخصيص الى الواحد مطلقا. سواء كان من صيغ الجموع أم لا. ولكنه شاذ كما قال ابن السبكي في رفع الحاجب (١/ ق ٤٣٦ - ب).

لنا : هو أنه لفظ من ألفاظ العموم ، فجاز تخصيصه إلى أن يبقى أقل من ثلاثة .

دليله : من ، وما ، /٢٧م - ب/ ولأن ما جاز تخصيص العموم به إلى الثلاثة ، جاز التخصيص به إلى الواحد ، دليله ، الاستثناء .

واحتجوا : بأن اسم الجمع لا يستعمل فيما دون الثلاثة ، فالحمل عليه اسقاط له ، فلم يصح إلا بما يصح به الشرط .

قلنا : لا نسلم ، فإنه يجوز أن يستعمل لفظ الجمع فيما دون الثلاثة ، ولهذا قال الله تعالى : « ٱلذينَ قالَ لَهُمُ الناسُ : إنَّ الناسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ »(٥) ، وأراد به نعيماً(٦) ، وقال تعالى : « أولئِكَ مبرؤونَ مما يقولونَ(٧) » ، وأراد به عائشة رضي الله عنها وحدها .

وعلى أن هذا يفسد به إذا خصه بالاستثناء ، فإنه يجوز وإن كان اللفظ لا يستعمل إلا فيما دونه(٨) .

* * *

---

(٥) الآية ١٧٣ من آل عمران . وانظر القرطبي (٤ / ٢٧٩) والآلوسي (٤ / ١٢٥) .

(٦) أي وهو وارد بخصوص نعيم بن مسعود الأشجعي كما قاله المفسرون انظر القرطبي (٤ / ٢٧٩) وقيل : يريد بالناس وفد عبد القيس (الطبري ٧ / ٤٠٤) .

(٧) الآية ٢٦ من النور . وانظر القرطبي (١٢ / ١١١) والذي في الأصل تعميما ، وهو تحريف من الناسخ .

(٨) انظر ما كتبناه حول هذه المسألة في الدراسة فيما خالف فيه الشيرازي الجمهور المسألة الرابعة ، وقد رجحنا فيها مذهب الشيرازي

مَسْأَلَة (٧)

أقل الجمع ثلاثة[1] .

ومن أصحابنا من قال : اثنان[2] . وهو مذهب ابن داود ،

---

(١) الخلاف في هذه المسألة ، ليس فيما هو المفهوم من لفظ الجمع لغة ، وهو ضم شيء الى شيء ، فان ذلك في الاثنين والثلاثة ، وما زاد ، بلا خلاف وانما محل الخلاف فيها ، في اللفظ المسمى بالجمع في اللغة ، مثل « مسلمين » وغيره ، من جموع القلة ، لا جموع الكثرة ، فان أقلها أحد عشر باجماع النحاة ، انظر الابهاج ٢ / ٧٧ ـ الاحكام للآمدي ٢ / ٢٠٤ رفع الحاجب عن ابن الحاجب ١ / ق ٣٦٨ أ) .

وهذا الذي ذكره الشيرازي من أن أقل الجمع ثلاثة ، هو المذهب المختار للجمهور ، وهو منقول عن ابن عباس ، والشافعي ، وأبي حنيفة ، وأبي الحسين البصري ، ومشايخ المعتزلة ، وهو مروي عن ابن مسعود ، قال ابن السبكي ، وربما روى عن مالك ، واختاره الامام الرازي ، وأتباعه ، وهو مذهب الامام أحمد ابن حنبل ، والغزالي في المنخول (ص / ١٤٨) وانظر الابهاج (٢ / ٧٧) ، ورفع الحاجب (١ / ق ٣٦٨ ـ أ) والاحكام (٢ / ٢٠٤) .

(٢) وذهب اليه ايضا الامام مالك رضي الله عنه ، والخليل ، وسيبويه وداود الظاهري ، والأستاذ أبو اسحق الاسفراييني ، والغزالي في المستصفى (٢ / ٢٦) ، وهو المنقول عن عمر ، وزيد بن ثابت ، وانظر الابهاج (٢ / ٧٧) .

هذا وفي المسألة مذاهب أخرى .

الأول : ذكره الآمدي في الاحكام (٢ / ٢٠٤) وابن الحاجب في المنتهى (ص / ٧٧) عن امام الحرمين ، وهو أن أقل الجمع واحد ، ولكن ابن السبكي في كتابيه رفع الحاجب (١ / ق ٣٦٩ ـ أ) ، والابهاج (٢ / ٧٧) ، لم يرتض هذا ونسب قول الآمدي ، وابن الحاجب الى الخطأ في الفهم عن امام الحرمين ، وقال في رفع الحاجب والذي أفهمه أن اختياره في مسألة الجمع أن أقله ثلاثة.

الثاني : وهو ما حكاه ابن الحاجب في المنتهى (ص / ٧٧) ، وهو أنه لا يطلق على اثنين لا حقيقة ، ولا مجازا ، قال ابن السبكي في الابهاج (٢ / ٧٧) ، وفيه نظر .

الثالث : وهو ما أشعر به كلام الآمدي في آخر البحث في الاحكام (٢ / ٢٠٨) وهو الوقف قال ابن السبكي في الابهاج (٢ / ٧٧) ، ولم أره في كتاب معتمد ، ومن نقله نقله عن الآمدي .

ونفطويه[3] **، والقاضي أبي**[4] **بكر الأشعري**[5] **.**

لنا : ما روى ، أن ابن عباس احتج على عثمان[6] رضي الله عنهما في أن الأخوين لا يحجبان الأم من الثلث إلى السدس بقوله تعالى : « وإن كان له إِخْوَةٌ فلأُمِّهِ السُدُسُ[7] ». قال[8] : (وليس الأخوان اخوة في لسان قومك) . فقال له عثمان رضي الله عنه : (لا أستطيع أن أنقض أمراً كان قبلي . وتوارثه الناس ، ومضى في الأمصار[9])

فلو لم يكن ذلك مقتضى اللفظ ، لما صح احتجاجه ، ولما أقره عليه عثمان ، وهما من فصحاء العرب ، وأرباب اللسان .

فإن قيل : فقد روي عن زيد بن ثابت[10] أنه قال : « الأخوان اخوة[11] » ، فصار مخالفاً له .

---

(٣) هو ابراهيم بن محمد بن عرفة بن سليمان ، أبو عبد الله ، الأزدي الملقب بـ « نفطويه ، كان أديبا مفتنا بالأدب ، يروي الحديث ، وينكر الاشتقاق في كلام العرب وله مصنفات كثيرة منها « التاريخ » و « غريب القرآن » و « الأمثال » توفي ببغداد سنة ثلاث وعشرين وثلثمائة لست خلون من صفر .

انظر (معجم الأدباء ١ / ٢٥٤ ـ بغية الوعاة ١ / ٤٢٨ ـ تاريخ بغداد ٦ / ١٥٩ ـ تاريخ أبي الفداء ٢ / ٨٣ ، تاريخ ابن كثير ١١ / ١٨٣ ، وفيات الأعيان ١ / ١١ ، شذرات الذهب العبر ٢ / ١٩٨ ـ تاريخ الأدباء ١٧٥) .

(٤) في الأصل أبو بكر ، وهو لحن من الناسخ أو سهو

(٥) هو القاضي أبو بكر بن الطيب بن محمد بن جعفر المعرف بالباقلاني ، أو ابن الباقلاني ، مالكيّ أصولي ، متكلم ، أشعري ، كان من أعرف الناس بعلم الكلام ، وله تصانيف كثيرة ، منها « التقريب والارشاد » في أصول الفقه : وهو أجل كتاب مصنف في الأصول كما قال ابن السبكي :، اختصر في التقريب والارشاد الأوسط ، والصغير ، توفي سنة ٤٠٣ هـ .

انظر (تبيين كذب المفتري ص ٢١٧ ـ العبر ٣ / ٨٦ ـ شذرات الذهب ٣ / ١٦٨ ـ وفيات الأعيان ٣ / ٤٠٠ ـ الديباج المذهب ٢٦٧)

(٦) هو الخليفة الثالث رضي الله عنه قتل ظلما سنة ٣٥ هـ أسد الغابة (٣ / ٥٤٨) .

(٧) النساء / ١١

(٨) اي ابن العباس .

(٩) قال ابن السبكي : أخرجه ابن خزيمة ، والبيهقي ، وابن عبد البر (رفع الحاجب ١ / ق ٣٧١ ـ أ) .

(١٠) هو زيد بن ثابت بن الضحاك الانصاري واختلف في وقت وفاته فقيل سنة ٤٥ وقيل ٤٢ وقيل ٤٣ وقيل غير ذلك وانظر أسد الغابة (٢ / ٢٧٨) والاستيعاب .

(١١) قال ابن السبكي في (رفع الحاجب ١ / ق ـ ٣٧٢ أ) : وهذا لا يحفظ عن زيد ، نعم هو من القائلين برد الأم الى السدس في الأخوين) .

قلنا : المراد بتلك : أنهما كالاخوة في الحجب . والذي يدل عليه أن أحداً لا يقول : إن لفظ التثنية يتناول الجمع حقيقة . وإنما اختلفوا في لفظ الجمع ، هل يتناول الاثنين حقيقة ؟

وأيضاً : هو أن أهل اللغة فرقوا بين الواحد . والاثنين . والجمع . فقالوا : رجل . ورجلان . ورجال . ولو كان الاثنان جمعاً . لكان لفظ التثنية مساوياً /٢٨ ـ أ/ لما زاد عليه . كما كان لفظ الثلاثة مساوياً لما زاد عليه .

فإن قيل : لا يمتنع أن يكون للتثنية أسماء تخصها . ويكون اسم الجمع أيضاً متناولاً لها . كالأسد . له اسم يخصه . ومع ذلك اسم السبع حقيقة فيه .

قيل : السبع والأسد لم يوضع للتمييز بين شيئين . وإنما جعل أحدهما اسماً للجنس . والآخر اسماً للنوع . وليس كذلك لفظ التثنية والجمع فإنهما وضعا لنوعين مختلفين من العدد على وجه التمييز بينهما . فدل على أن كل واحد منهما يختص بما يميز به . كالأسد والحمار . لما وضع لجنسين من الحيوان . كان كل واحد منهما اسماً لما وضع له خاصة .

ولأنه لو كان اسم الجمع حقيقة في الاثنين . لكان لا يصح نفيه . لأن الحقائق لا يصح نفيها عن مسمياتها . ولما جاز أن يقول : « ما رأيت رجالاً . وإنما رأيت رجلين » . دل على أن حقيقته ما ذكرناه .

ولأنه لا خلاف بين أصحابنا أنه إذا قال : « لفلان عليَّ دراهم » لزمه ثلاثة ولو كان أقل الجمع اثنين . لما لزمه أكثر من اثنين [١٢].

واحتجوا : بقوله تعالى : « وداودَ وسليمانَ إذْ يحكمانِ في الحَرْثِ إذ نَفَشَتْ فيهِ غَنَمُ القومِ وكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شاهِدِيْن[١٣] » . فرد الكناية إلى الاثنين بلفظ الجمع . وبقوله تعالى : « إذْ تسوروا المحرابَ . إذْ دَخَلوا على داودَ فَفَزِعَ مِنْهم . قالوا : لا تَخَفْ . خصمانِ بَغَىْ بَعْضُنا على بَعْضٍ »[١٤] . فاستعمل في الاثنين لفظ الجمع .

---

(١٢) قد ذكرنا في ص ١١٤ أن الثلاثة لزمته في هذه المسألة عرفا . لا لغة . لأن دراهم جمع كثرة . وأقله أحد عشر بالاجماع فلا يستدل أو يجاب به هنا . لأنه لو تعورف على الاثنين للزما .

(١٣) الأنبياء / ٧٨ وانظر القرطبي (١١ / ٣٠٧)

(١٤) ص / ٢٢ والقرطبي (١٥ / ١٦٤) .

قلنا : أما الآية الأولى . فقد قيل : إن المراد بها حكم الأنبياء عليهم السلام . وهو جماعة كثيرة . وقيل : المراد بها داود ، وسليمان ، والمحكوم له ، لأن ذكر الحاكم ، يقتضي ذكر المحكوم له . فلهذا رد الكناية إليهم بلفظ الجمع .

وأما الآية الثانية . فلا حجة فيها ، لأن الخصم يقع على الواحد والجماعة ولهذا قال الله تعالى : « هذانِ خَصْمانِ اختصموا في رَبِّهِمْ»(١٥) . فجعل أحدهم المؤمنين ، /٢٨ ـ ب/ والآخر الكفار .

ولأنه يجوز أن يكون مع جبريل عليه السلام ، وميكال عليه السلام ، جماعة من الملائكة عليهم السلام .

واحتجوا : بقول النبي عليه السلام « الاثنان فما فوقهم جماعة(١٦) »

والجواب : أن هذا دليل لنا ، فإنه لو كان الاثنان جمعاً حقيقة ، لما احتاج إلى البيان ، لأنهم يعرفون من اللغة ما يعرفه ، وإن كان النبي ﷺ أفصح العرب ، ولما بين ، دل على أن الاثنين ليس بجمع في اللغة ، فيجب أن يحمل الخبر على أنه قصد بيان حكم شرعي ، وأن الاثنين في حكم الجماعة في الصلاة .

قالوا : ولأن الجمع إنما سمي جمعاً ، لما فيه من جمع الآحاد ، وذلك يوجد في الاثنين ، فوجب أن يكون جمعاً .

قلنا : ويجوز أن يكون اشتقاقه من ذلك ، ثم لا يسمى به كل ما وجد فيه هذا المعنى ، بل يختص بشيء مخصوص ، كالقارورة ، سميت بذلك لأنها يستقر فيها الشيء ، ثم يختص ذلك بظرف مخصوص ، وإن كان هذا المعنى يوجد في غيره ، وكذلك سميت الدابة ، لأنها تدب على وجه الأرض ، ثم يختص ذلك ببهيمة مخصوصة ، وإن كان المعنى يوجد في غيرها ، فكذلك هاهنا .

---

(١٥) الحج / ١٩ . وانظر القرطبي (١٢ / ٢٥) .

(١٦) الحديث رواه ابن ماجة ١ / ٣١٢ رقم ٩٧٢ باب الاثنان جماعة . وبوب له البخاري (٢ / ١٣١) سندي ، وعزاه السيوطي لأحمد بن حنبل ، والطبراني ، وابن عدي ، والدارقطني انظر الفتح الكبير (١ / ٤١) .

قالوا : ولأن الاثنين يخبران عن أنفسهما فيقولان : فعلنا ، كما يخبر الثلاثة فيقولون : فعلنا ، فدل على أن الجمع فيهما واحد .

قلنا : هذا يعارضه أنهم فرقوا بينهما في فعل الغائب والمواجهة ، فقالوا في الغائب : ضربا ، في الاثنين ، وضربوا ، في الثلاثة ، وفي المواجهة ، ضربتما ، في الاثنين ، وضربتم ، للجماعة ، وليس لهم أن يتعلقوا بما ذكروه ، الا ولنا أن نتعلق بما ذكرناه .

ولأنه لا يمتنع أن يكون لفظهما في الإخبار عن /٢٩ ـ أ/ أنفسهما واحداً[١٧] ، يكون[١٨] لفظهما في الجمع يختلف ، ألا ترى أن المذكر والمؤنث في الاخبار عن أنفسهما سواء ، ثم لفظهما في الجمع يختلف ، فكذلك ههنا .

* * *

(١٧) في هامش الأصل قوله : في نسخة واحد .

(١٨) كذا في الأصل ، والصواب زيادة الواو ليرتبط الكلام فتصبح ويكون .

مسألة (٨)

يجوز (١) تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد (٢) .

وقال بعض المتكلمين : لا يجوز (٣) .

وقال عيسى ابن أبان (٤) : ما خص بدليل (٥) ، جاز تخصيصه بأخبار

---

(١) ظاهر هذا الكلام يدل على أن الخلاف جار في الجواز ، لا في الوقوع ، وهو المفهوم من سياق الأدلة ، وعليه يدل كلام غيره من الأئمة ، إذ استدلوا على الجواز بالوقوع ، قال ابن السبكي في رفع الحاجب (٢/ ق ٨ ـ أ) في تقرير الجواز : « لنا على الجواز ، الوقوع من الصحابة » ونقل في الابهاج (٢/١٠٩) عن القاضي في مختصر التقريب أن بعضهم قال : « يجوز التعبد بتخصيص العموم بخبر الواحد وعدمه عقلا ، لكن لم يدل دليل على أحد القسمين » ونقل القاضي لهذا المذهب يشير إلى أن الخلاف في الجواز لا في الوقوع ، وبهذا يبطل ما قاله الإمام الغزالي في المستصفى (٢/٢٩) من الاتفاق على جواز التعبد به ، وحصر الخلاف في الوقوع إذ قال : « خبر الواحد إذا ورد مخصصا لعموم القرآن ، اتفقوا على جواز التعبد به ، لتقديم أحدهما على الآخر ، لكن اختلفوا في وقوعه » .

(٢) قلت : وهذا هو مذهب الإمام الشافعي ، ومالك ، وأحمد بن حنبل وإليه ذهب إمام الحرمين ، والغزالي ، والبصري أبو الحسين ، والرازي ، والآمدي ، وابن الحاجب ، والبيضاوي مع أتباع الرازي ، ونقله ابن الحاجب عن الأئمة الأربعة ، ولكن الأحناف ينكرونه ، وسنذكر مذهبهم بعد قليل ، وانظر الابهاج ونهاية السول (٢/١٠٨) والإحكام (٢/٣٠١) ومنتهى السول (٢/٥٠) والمنتهي لابن الحاجب (ص/٩٦) والمختصر (٢ / ق ٨ ـ أ) من رفع الحاجب والمستصفى (٢/٢٩) والمنخول (ص/١٧٤) واللمع (ص /١٨) .

(٣) أي مطلقا ، سواء خص بدليل أم لم يخص ، ومحل عدم الجواز عند القائلين به في أخبار الآحاد التي لم تجمع الأمة على العمل بها ، وأما ما أجمعت على العمل به كقوله عليه السلام : « لا وصية لوارث » ، فيجوز تخصيص العموم بها .

ويصير ذلك كالتخصيص بالمتواترة ، نقل هذا الكلام ابن السبكي عن ابن السمعاني ، انظر رفع الحاجب (٢/ ق ٧ ـ ب) .

(٤) وإلى هذا ذهب الأحناف في هذه المسألة بناء على أن العام قطعي الدلالة ، والآحاد ظني ، قال البزدوي في أصوله (١/٢٩٤) من الكشف : « وقد قال عامة مشايخنا : ان العام الذي لم يثبت خصوصه لا يحتمل الخصوص بخبر الواحد والقياس ، هذا هو المشهور ، واختاره القاضي الشهيد » . قال البخاري في الكشف (١/٢٩٤) : هذا هو المشهور من مذهب علمائنا ونقل عن أبي بكر الجصاص ، وابن أبان » وانظر (أصول السرخسي ١/١٤١ ، ١/١٤٤ ، والتلويح على التوضيح ١/٢٠٤) ، وهو لازم قول أبي حنيفة : إن العام قطعي الدلالة ، كما نقله عنه عبد القاهر البغدادي ، وانظر تيسير التحرير (١/٢٦٧) .

(٥) أي قطعي ، متصل أو منفصل .

الآحاد ، وإن لم يخص ، لم يجز تخصيصه بأخبار الآحاد[٦] .

لنا : هو أن المسلمين أجمعوا على تخصيص آية المواريث بقوله عليه السلام : « لا يرث المسلمُ الكافرَ . ولا الكافِرُ المسلم[٧] » وعلى تخصيص قوله : « فانكحوا ما طابَ لَكُمْ من النّساء[٨] » . بقوله ﷺ : « لا تُنْكَحُ المرأةُ على عمتها . ولا على خالتها[٩] » .

واحتج : أبو بكر الصديق رضي الله عنه على فاطمة رضي الله عنها . بقوله : « إنا معشر الأنبياء لا نُوَرّثُ . ما تركناه صدقة[١٠] » وهذا تخصيص لعموم من القرآن بخبر الواحد . فدل على جواز ذلك .

فإن قيل : فقد رد عمر رضي الله عنه حديث فاطمة بنت قيس[١١] . « أن

---

(٦) انظر أثر الخلاف في هذه المسألة في « مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول لابن التلمساني ص ٨٣ .

هذا وفي المسألة مذاهب أخرى .

الأول : وهو مذهب الكرخي أبي الحسن . هو أنه ان خص العام قبل بمنفصل . جاز تخصيصه بخبر الواحد . وإلا فلا .

الثاني : وهو مذهب القاضي أبي بكر الباقلاني . وهو الوقف . .

الثالث : ما نقله ابن السبكي عن مختصر . التقريب . وهو أنه يجوز التعبد بتخصيص العموم بخبر الواحد وعدمه عقلا . لكن لم يدل دليل على أحد القسمين . وهو نوع من الوقف . وانظر الابهاج (١٠٨/٢) .

(٧) الحديث : رواه البخاري في (١٧٠/٤) سندي ومسلم . في الفرائض حديث رقم ١ وابن ماجة . والترمذي . والنسائي . ومالك في الموطأ . وأحمد ابن حنبل والطيالسي . جميعهم عن أسامة بن زيد في كتاب الفرائض .

(٨) النساء /٣

(٩) الحديث : رواه البخاري (٢٤٥/٣) سندي . ومسلم ١٦ ـ كتاب النكاح حديث ٣٣ . ومالك في النكاح حديث ٢٠ وغيرهم وانظر ص٢٧١

(١٠) الحديث روي بألفاظ مختلفة . رواه أحمد بلفظ (إنا معاشر الأنبياء لا نورث) والبخاري بلفظ (لا نورث ما تركناه صدقة) ورواه مسلم . وأبو داود والنسائي . ومالك . والشافعي . والطيالسي وغيرهم . قال الذهبي : ولفظ نحن معاشر الأنبياء لا نورث . ليس في شيء من الكتب الستة . قال ابن السبكي . والأمر كما قال . بل ولا رأيته في شيء من كتب الحديث وبلفظ « انا » موجود .ولكن في غير الستة (رفع الحاجب عن ابن الحاجب) وانظر الفتح الكبير (٣٤٩/٣) .

(١١) هي فاطمة بنت قيس بن خالد الأكبر صحابية من المهاجرات الأول . وانظر الاصابة (٣٧٣/٤) والاستيعاب .

النبي ﷺ لم يجعل لها نفقة ولا سكنى[١٢] » . لما خالف قول الله تعالى : « أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حيثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وَجْدِكُمْ[١٣] » . وقال : « لا ندع قول كتاب الله بقول امرأة[١٤] » .

قيل : إنما رد خبرها لأنه اتهمها . ولهذا قال : امرأة لا ندري صدقت أم كذبت[١٤] ؟ وكلامنا فيما صح من الأخبار . وسكنت نفس المجتهد إليه .

ولأنهما دليلان . أحدهما أخص من الآخر . فقدم الخاص منهما على العام . كما لو كانا من الكتاب والسنة

ولأن[١٥] في هذا جمعا بين دليلين . فكان أولى من إسقاط أحدهما . كما لو كانا من الكتاب أو السنة .

ولأن خصوص القرآن أو السنة إنما قدم على عمومهما . لأنه يتناول الحكم بخصوصه على وجه لا يحتمل غير ما تناوله . وعمومهما يتناول الحكم بعمومه على وجه يحتمل أن يكون المراد به غير ما تناوله الخصوص . وهذا المعنى موجود في خصوص /٢٩ ـ ب/ السنة . وعموم القرآن . فوجب أن يقدم عليه .

واحتجوا : بأن الكتاب مقطوع به . وخبر الواحد غير مقطوع به . فلا يجوز ترك المقطوع به بغيره . كالإجماع لا يترك بخبر الواحد .

---

(١٢) الحديث رواه مسلم في كتاب الطلاق ولفظ عمر : لا نترك كتاب الله . وسنة نبينا ﷺ لقول امرأة لا تدري لعلها حفظت أو نسيت . ورواه الإمام أحمد بن حنبل في كتاب العدد .

(١٣) الطلاق ٦٥/٦٠١

(١٤) قال ابن السبكي في رفع الحاجب (٢/ ق ٩ ـ أ) : وأما قوله لا ندري كذبت أو صدقت فلفظ ربما أوهم ظاهره أنه توهم فيها اعتمادا للكذب . ومعاذ الله أن يتوهم عمر رضي الله عنه ذلك في فاطمة بنت قيس . فكيف ثبت هذا عن عمر ؟ وإنما روي بإسناد مظلم . ذكره الحارثي فقال : أنبأ أحمد بن محمد بن سعيد الهمداني . ثنا الحسن بن حماد بن حكيم الطالقاني . حدثنا أبي . حدثنا خلف بن ياسين الزيات . عن أبي حنيفة . عن حماد . عن إبراهيم . عن الأسود قال « قال عمر بن الخطاب : لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا ﷺ لقول امرأة . لا ندري صدقت أم كذبت : المطلقة لها السكنى والنفقة » وهذا الإسناد ساقط إلى أبي حنيفة . وأحمد بن محمد بن سعيد هو ابن عقدة . وهو مجمع الغرائب والمناكير ا هـ .

(١٥) في الأصل ولأنا . ولعل الألف من سهو الناسخ .

قلنا : خبر الواحد وإن كان من طريق الظن ، إلا أن وجوب العمل به معلوم بدليل مقطوع به . فكان حكمه وحكم ما قطع بصحته واحد .

ولأن الكتاب إنما يقطع بورود لفظه عاما . فأما مقتضاه من العموم ، فغير مقطوع به . لأنه يحتمل أن يراد به غير ما تناوله خصوص السنة . والخاص لا يحتمل غير ما تناوله . فوجب أن يقدم عليه . يبين صحة هذا . هو أنه لو قطع بعمومه . لقطع على كذب الخبر . وهذا لا يقوله أحد . ويخالف ما ذكروه من الإجماع إذا عارضه خبر الواحد . فإن الإجماع لا اجمال فيما تناوله . وخبر الواحد يحتمل أن يكون منسوخا . فقدمنا الإجماع عليه وهاهنا عموم القرآن محتمل لما يقتضيه . وخصوص السنة غير محتمل . فقدم خصوص السنة .

قالوا : ولأنه إسقاط بعض ما يقتضيه عموم القرآن بالسنة ، فلم يجز ، كالنسخ[١٦] .

قلنا : النسخ اسقاط لموجب اللفظ ، فلم يجز إلا بمثله ، أو بما هو أقوى منه ، والتخصيص بيان ما أريد باللفظ ، فجاز بما دونه[١٧] .

واحتج عيسى بن ابان : بأنه إذا دخله التخصيص صار مجازا ، فقبل خبر الواحد في تخصيصه ، كما قبل في بيان المجمل ، وإذا لم يدخله[١٨] التخصيص ، بقي على حقيقته ، فلم يخص خبر الواحد .

والجواب : هو أن المجمل مالا يعقل المراد منه بنفسه ، والعموم وان خص ، فمعناه معقول ، وامتثاله ممكن ، واللفظ متناول لما يبقى بعد التخصيص ، فكان حكمه وحكم مالم يخص واحد .

---

(١٦) هذا الدليل من أجل الإلزام فقط ، لأن مذهب الشيرازي أنه لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة كما سيأتي في ورقة ٦٤ ـ أ .

(١٧) هذا الجواب منه بناء على مذهبه الذي أسلفناه ونحن نجيب عنه بأنا نجيز نسخ الكتاب بالسنة كما سيأتي ، فيبطل استدلالهم .

(١٨) في الأصل يدخلها .

مسألة (٩)

يجوز تخصيص عموم السنة بالكتاب[1] .

ومن الناس من قال : لا يجوز .

لنا : قوله تعالى « وَنَزَّلْنَا عليكَ الكتابَ تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيء »[2] ولم /٣٠ - أ/ يفصل .

ولأنه لفظ خاص ، عارض لفظا عاما فخصه . دليله إذا كانا من الكتاب ، أو كانا من السنة .

ولأن الكتاب مقطوع بطريقه . والسنة غير مقطوع بها . فإذا جاز تخصيص الكتاب بالسنة . فتخصيص السنة بالكتاب أولى .

واحتجوا : بقوله : « لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ[3] » . فجعل السنة بيانا للقرآن .

قلنا : هذا محمول على ما يفتقر إلى البيان . أو نحمله على أن المراد به الإظهار . يدلك عليه : أنه علقه على جميع القرآن . فالذي يفتقر إليه جميع القرآن هو الإظهار . فأما التخصيص فلا يحتاج إليه جميعه

* * *

---

(١) وهو رأي جمهور الفقهاء والمتكلمين كما قاله الآمدي في الإحكام (٣٠٠/٢) وانظر المنتهى لابن الحاجب (ص ٩٦/) ومنتهى السول (٥٠/٢) .

(٢) النحل ٨٩/١٦ . وانظر القرطبي (١٦٤/١٠) والألوسي (٢١٤/١٤) .

(٣) النحل ٤٤/١٦ . وانظر القرطبي (١٠٨/١٠) والألوسي (١٥٠/١٤) .

مَسْأَلَة (١٠)

يجوز تخصيص العموم بالقياس الخفي (١) .

---

(١) قبل البحث في هذه المسألة يجب بيان التالي :

أ ـ ليس من محل النزاع القياس القطعي . إذ يجوز التخصيص به إجماعا كما نقله الإسنوي في نهاية السول (١١٢/٢) عن شرح البرهان لابن الأنباري .

ب ـ هذه المسألة مرتبة على مسألة تخصيص الكتاب بخبر الواحد . فمن لم يجزه ثم . لم يجزه هنا . ومن أجازه هناك . يحتمل أن يجيزه هنا . ويحتمل أن لا يجيزه . لضعف القياس عن خبر الواحد . كما أشار إليه ابن السبكي في الإبهاج (١١٢/٢) عن الهندي .

جـ ـ ظاهر هذا الكلام أن الخلاف محصور في القياس الخفي فقط . وهو ما يؤيده سياق الأدلة . وليس الأمر كذلك . إذ الخلاف جار في القياس الخفي والجلي على السواء . والجبائي يمنع التخصيص بالقياس مطلقا سواء كان جليا أم خفيا كما هو المشهور عنه . وكما هو المعروف عن الأحناف في عدم التفرقة بين الجلي والخفي بالمنع . لاسيما وأن الشيرازي نفسه لم يقيده في اللمع بهذا القيد . إذ قال فيها (ص ٢٠) : « وأما القياس فيجوز التخصيص به » أي مطلقا خفيًا كان القياس أم جليا . وثانيا لأن من الخصوم من يمنع التخصيص به مطلقا قطعا . كما نقله الغزالي في المستصفى . وكل من كتب في هذه المسألة كالآمدي . والرازي . وابن الحاجب وغيرهم .

د ـ المراد بالقياس هنا القياس على نص خاص . كما ذكره الغزالي في المستصفى (٣٠/٢) . لا مطلق القياس على أي نص كان .

هـ ـ اختلف في تفسير القياس الجلي والخفي . ففسره الشيرازي هنا كما سيأتي في ص ١٣٩ بأن الجلي قياس العلة . والخفي قياس الشبه . وفسره الإصطخري الجلي بما ينقض قضاء القاضي بخلافه . والخفي ما ليس كذلك . كما حكاه أبو حامد عنه . وقيل : الجلي ما تتبارد علته إلى الفهم عند سماع الحكم نحو تعظيم الأبوين عند سماع قوله تعالى « ولا تقل لهما أف » . والخفي ما ليس كذلك . انظر رفع الحاجب ٢/ ق ٢٥ ـ ب ـ الابهاج ١١١/٢) .

و ـ قال في رفع الحاجب : « ان مذهبنا جواز التخصيص بالقياس الجلي والواضح . وفي الخفي وجهان »

ق ـ إلى هذا الذي ذهب إليه الشيرازي هنا . من جواز التخصيص بالقياس ذهب الأئمة الأربعة الشافعي . وأبو حنيفة . ومالك . وأحمد . والشيخ أبو الحسن الأشعري . وأبو هاشم . وأبو الحسين . كما قاله ابن الحاجب في المنتهى (ص/ ٩٨) تبعا للآمدي في الإحكام (٣١٣/٢) وتبعهما عليه ابن الهمام في التحرير . وان كنت على شك في نسبة هذا القول لأبي حنيفة كما سأشير إليه بعد قليل . ونقل ابن السبكي عن الشيرازي أن الشافعي نص على جواز التخصيص به في مواضع (رفع الحاجب ٢/ ق ٢٥ ـ ب) ولعله نقله عن شرح اللمع إذ لم أجد هذا الكلام في اللمع . وكثيرا ما ينقل ابن السبكي عن شرحهما .

ومن أصحابنا من قال: لا يجوز ذلك، وهو قول أبي علي الجبائي[٢].

وقال أصحاب أبي حنيفة[٣]: ان خص بغيره، جاز التخصيص به.

---

(٢) ونقله الغزالي في المستصفى (٢/٣٠) عن أبي هاشم: وهو ابن الجبائي. وهذا يخالف النقل السابق عنه. وهو الذي نقله الآمدي وابن الحاجب ونقله الشيرازي في اللمع (ص /٢٠) عن الباقلاني نفسه. والباقلاني أبو بكر عن طائفة من المتكلمين. وابن مجاهد المتكلم. كما أشار إليه ابن السبكي في الإبهاج. واختاره الرازي في كتابه « المعالم » خلافا للمحصول والمنتخب إذ اختار فيهما القول الأول. وسيان عند الجبائي القياس الخفي والجلي كما هو المشهور عنه وعليه جرى الأئمة. بما فيهم ابن السبكي في شرحيه على المنهاج والمختصر. وان كان قد اختار في جمع الجوامع أنه يمنع الخفي فقط.

(٣) وهو مذهب ابن أبان. واختاره البزدوي في أصوله (١/٢٩٤) ونقله عن عامة مشايخهم. وهو اختيار السرخسي (١/١٤١). وابن الهمام (١/٣٢١) من التيسير. وصدر الشريعة (١/٢٠٤) من التلويح. والبخاري صاحب الكشف (١/٢٩٤) وغيرهم من أئمة الأحناف. وقد أشرت إلى أن هذه المسألة فرع مسألة تخصيص العموم في الكتاب بخبر الواحد. وبما أن الأحناف يذهبون إلى أن دلالة العام قطعية. لذلك لم يجيزوا التخصيص بخبر الواحد. والقياس إذا. كان ظنيا. وما نقله الغزالي في المستصفى (٢/٣٠) وتبعه عليه الآمدي في الإحكام (٢/٣١٣) وابن الحاجب في المنتهى (ص /٩٨) والمختصر. من أن أبا حنيفة يقول بجواز تخصيص العموم بالقياس شيء لا يوافق عليه. ١ - لأن عبد القاهر البغدادي نقل عن أبي حنيفة أنه يقول بأن العام قطعي الدلالة كما ورد في تيسير التحرير (١/٢٦٧) ٢ - لأن الفروع الفقهية التي نص عليها كمسألة قتل الجاني إذا التجأ إلى الحرم حيث لم يجوز أبو حنيفة قتله لعموم قوله تعالى: « ومن دخله كان آمنا ». فلم يخصصه بالقياس لقيام موجب الاستيفاء كالشافعي - تدل على أنه لا يجيز تخصيص العموم بالقياس. ونظائر هذه المسألة كثيرة وبها استدل السرخسي على القول بقطعية دلالة العام عند أبي حنيفة وأصحابه وانظر أصول السرخسي (١/١٣٢). وثالثا: لأن ابن السبكي أشار إلى ضعف نقل الآمدي وابن الحاجب عنه أنه يقول بجواز تخصيص العموم بخبر الواحد. إذ قال والأحناف ينكرونه وهذه المسألة فرع تلك كما قلت. والله أعلم بالصواب.

هذا وفي المسألة ستة مذاهب أخرى:

الأول: ان تطرق إليه التخصيص بمنفصل جاز. وإلا فلا. قاله الكرخي الإحكام (٢/٣١٧).

الثاني: يجوز التخصيص بالقياس الجلي دون الخفي. وهو المنقول عن ابن سريج. وبعض الشافعية. ولكن الشيخ أبا حامد نقل عنه جواز التخصيص بالقياس مطلقا وعزى الفرق بين الخفي والجلي لاسماعيل بن مروان من أصحابه الإحكام (٢/٣١٣) ورفع الحاجب.

والثالث: ان تفاوت العام والقياس في إفادة غلبة الظن. رجحنا الأقوى. وان تساويا فالتوقف. وهو مذهب الغزالي في المستصفى (٢/٣٠).

الرابع: الوقف. وهو اختيار القاضي. وإمام الحرمين. وهو اختيار الغزالي في المنخول (ص ١٧٥).

الخامس: ان كانت العلة منصوصة. أو مجمعا عليها. جاز. وإلا فلا. وهو اختيار الآمدي في الإحكام (٢/٣١٣) ومنتهى السول (٢/٥٤).

السادس: ان كان الأصل المقيس عليه مخرجا من عام جاز التخصيص. وإلا فلا.

وقال ابن الحاجب ان كانت العلة منصوصة أو مجمعا عليها أو كان الأصل مخصوصا من العام خص العام =

وان لم يخص بغيره، لم يجز[٤].

لنا: هو أنه دليل (ينافي[٥]) بعض ما شمله العموم بصريحه، فوجب أن يخص به كاللفظ الخاص. ويدل عليه: هو أن العلة معنى النطق فإذا كان النطق الخاص يخص به العموم، فكذلك معناه.

ولأن ما ذكرناه جمعا بين دليلين، فكان أولى من إسقاط أحدهما، كاللفظ الخاص مع النطق العام.

ولأن[٦] القياس الخفي دليل[٧]، فكان حكمه حكم الجلي من جنسه في تخصيص العموم، كخبر الواحد، لما كان دليلا، كان حكمه حكم الجلي من جنسه، وهو المتواتر.

والدليل على أصحاب أبي حنيفة، هو أن ما جاز أن يراد به في التخصيص، جاز أن يبتدأ به التخصيص كالنطق.

ولأن التخصيص إنما جاز بالقياس، لأنه يتناول الحكم بخصوصه، فقدم على العام، وهذا موجود في الابتداء، فوجب أن يقدم عليه.

واحتجوا: بما روي عن النبي ﷺ أنه قال لمعاذ رضي الله عنه: « فإن لم تجد في سنة رسول الله ﷺ؟ قال أجتهد رأيي ولو آلو[٨] »، فدل على أن القياس /٣٠ - ب/ لا يعمل به مع السنة.

قلنا: القدر الذي يخرجه القياس من العموم، ليس من السنة عندنا، ولأنه

= به، وإلا فالمعتبر القرائن في آحاد الوقائع، فألحقه ابن السبكي بمذهب الغزالي، وجعله صاحب تقرير التحبير مذهبا مستقلا، ولم يرتض كلام ابن السبكي، وانظر رفع الحاجب (٢/٢٦ - أ) وتقرير التحبير (٢٨٧/٨).

(٤) انظر أثر الخلاف في هذه المسألة في الفروع الفقهية في تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص ١٧٥.

(٥) في الأصل نافى، والمثبت من نسخة أخرى قوبل عليها الأصل، إذ قال في هامش الأصل، وفي نسخة ينافي، ولذلك أثبتها لأنها هي الصواب.

(٦) هذه اللفظة مرسومة في الأصل على شكل « ليس » متصلة ببعضها، ولا معنى لها مطلقا، بل هي تحيل المعنى، ولذلك قومتها إلى الوضع الحالي فهما من سياق الكلام.

(٧) هذا دليل على أن الشيرازي يحصر الخلاف في القياس الخفي.

(٨) حديث معاذ رواه أحمد، وأبو داود، والترمذي، ولكن قال البخاري، لا يصح، وقال الترمذي: ليس إسناده عندي متصلا، وانتصر البعض لصحته.

كما رتب القياس على السنة . فقد رتب السنة على الكتاب . ثم لا خلاف أن تخصيص الكتاب بالسنة جائز . فكذلك تخصيص السنة بالقياس .

قالوا : ولأنه إسقاط لما تناوله العموم . فلا يجوز بالقياس . كالنسخ . وربما قالوا : تخصيص الأعيان أحد نوعي تخصيص العموم . فلا يجوز بالقياس كتخصيص الزمان .

قلنا : لا يمتنع أن (لا)[9] يجوز به النسخ . ويجوز به التخصيص . ألا ترى أن نسخ القرآن لا يجوز بخبر الواحد . وتخصيصه جائز . ولأن النسخ إسقاط موجب اللفظ . والتخصيص جمع بينه وبين غيره . فافترقا .

قالوا : ولأنه تخصيص عموم بالقياس . فلم يجز . كما لو كان القياس بعلة مستنبطة من العموم .

قلنا : هذا يبطل بالتخصيص بالقياس الجلي . ثم لا يمتنع أن لا يجوز بما انتزع منه . ويجوز بما انتزع من غيره . كما لا يجوز التخصيص بنفسه ويجوز التخصيص بغيره من الألفاظ .

ولأنه المطلوب هناك علة الحكم الذي اقتضاه العموم . فإن اقتضت العلة التخصيص . لم يكن ذلك علة الحكم .لأنه مسقط له . وليس كذلك هاهنا . لأن المطلوب علة حكم مخالف له . فجاز أن يخص به .

قالوا : ولأن القياس فرع النطق . فلا يجوز أن يسقط الفرع أصله .

قلنا : نحن إنما نخص به عموما ليس بأصله . فلا يكون ذلك إسقاط أصل بفرع .

قالوا : ولأن ما قدم عليه القياس الجلي في الحكم . لا يخص به العموم . كاستصحاب الحال .

---

(٩) في الأصل يجوز بدون لا . ولا بد من زيادتها ليستقيم الكلام كما هو مفهوم من السياق . ولأنه سيعيد الجواب نفسه في ص١٤٢ وفيه لا . فانظره هناك .

قلنا : استصحاب الحال ليس بدليل . وإنما هو بقاء على حكم الأصل إلى أن يرد الدليل عليه . فلا يترك له ما هو دليل . وليس كذلك القياس . فإنه دليل من جهة الشرع . يستدعي الحكم بصريحه . فقدم على ما يقتضي الحكم بعمومه . كخبر /٣١ ـ أ / الواحد .

قالوا : ولأن قياس الشبه[١٠] مختلف فيه بين القائلين بالقياس . فلا يخص به العموم . كالخبر المرسل . لما كان مختلفا فيه بين القائلين بخبر الواحد . لم يخص به العموم .

قلنا : نحن إنما نتكلم مع من قال بقياس الشبه . ومن قال به وجعله دليلا لزمه التخصيص به . وإن كان في الناس من لا يقول به . ألا ترى أن القياس الجلي لما كان حجة عند القائلين بالقياس . وجب تخصيص العموم به . وإن كان مختلفا فيه . ويخالف الخبر المرسل . فإن ذلك ليس بحجة عندنا . فلا يجوز تخصيص العموم به . وقياس الشبه حجة على المذهبين فجاز تخصيص العموم به كالقياس الجلي[١١] .

قالوا : ولأن القياس يقتضي الظن . وعموم الكتاب يوجب العلم . فلا يجوز أن يعترض به عليه .

قلنا : يبطل بالقياس إذا ورد على براءة الذمة بالعقل . فإنه يوجب الظن . ثم يعترض به عليه . وإن كان ما يوجبه العقل من براءة الذمة مقطوع به .

فإن قيل : العقل يقتضي براءة الذمة بشرط . وهو : أن لا يرد سمع . والعموم يقتضي الحكم على إطلاقه .

قيل : وكذا اللفظ العام يقتضي العموم ما لم يرد ما هو أقوى منه . والقياس الخاص أقوى منه في تناول الحكم . فقضى به عليه .

ولأن القياس وإن كان طريقه الظن والاجتهاد . إلا أن الدليل على وجوب العمل

---

(١٠) الشبه : هو الوصف الذي لا تثبت مناسبته إلا بدليل منفصل . ومنهم من فسره بما يوهم المناسبة من غير تحقيق . وسيأتي في كتاب القياس .

(١١) هذا الجواب من الشيرازي يصلح لمن يسلم أن القياس الجلي يخص العام . ولكن كما قدمت سابقا ليس الخلاف محصورا في الخفي . بل فيه وفي الجلي . فالجبائي لا يخص العام بهما مطلقا . وعلى هذا لا يفيد هذا الجواب بالنسبة إليه شيئا . بل يحتاج لجواب آخر . ولكنه يصلح جوابا لابن سريج مثلا .

به مقطوع بصحته . فقد صار كالعموم في هذا الباب ، وزاد عليه بأنه يكشف عن المراد بالعموم ، ويتناول الحكم بخصوصه ، فكان أولى منه .

واحتج أصحاب أبي حنيفة : بأنه إسقاط دلالة اللفظ ، فلم يجز بالقياس ، كالنسخ ، ولا تلزم الزيادة بالتخصيص[١٢] ، لأنها ليست بإسقاط لدلالة اللفظ ، لأن الدلالة قد سقطت بغيره .

قلنا : لا يمتنع أن لا يجوز النسخ ويجوز التخصيص ، ألا ترى أن نسخ الكتاب لا يجوز بخبر الواحد ، ويجوز التخصيص به . ولأن النسخ إسقاط اللفظ ، وهذا جمع بينه وبين غيره فافترقا .

* * *

(١٢) مراده أن التخصيص الثاني الزائد على التخصيص الأول الذي يقع بقطعي غير ملزم ، لأن الثاني لم يسقط دلالة اللفظ لأنها سقطت بالأول . والله أعلم .

مَسْأَلَة (١١)

يجوز تخصيص الخبر، /٣١ ـ ب/ كما يجوز تخصيص الأمر والنهي[١].

ومن أصحابنا من قال: تخصيص الخبر لا يجوز.

لنا: هو أنه يجوز أن يكون المراد بعض ما تناوله العموم. كما يجوز ذلك في الأمر والنهي. فإذا جاز التخصيص هناك، جاز ههنا.

واحتجوا: بأنه (أحد[٢]) نوعي التخصيص. فلم يجز في الخبر كالنسخ.

قلنا: النسخ يسقط جميع مقتضى اللفظ. فلو دخل في الخبر صار كذباً. والتخصيص لا يسقط جميع ما اقتضاه. وإنما يبين ما يراد به. فافترقا.

* * *

(١) خصص الشيرازي الخلاف هنا بالخبر فقط. وهو يشير إلى الاجماع على جواز تخصيص الانشاء. وقد أشار إلى ذلك صراحة في شرح اللمع كما نقله عنه ابن السبكي في رفع الحاجب والابهاج. والإسنوي في نهاية السول. وهو الحق الذي عليه الأكثرون. وقد صرح بالاجماع على جوازه في الإنشاء الآمدي في الإحكام (٢١٩/٢) والبصري في المعتمد (٢٥٥/٨) ونقله ابن السبكي في رفع الحاجب (٨/ق ٤٣٦ ـ أ) عن الشيخ أبي حامد الاسفراييني. وسليم الرازي. وابن الصباغ. وابن السمعاني. وانظر الابهاج (٧٥/٢) ونهاية السول (٧٥/٢) واللمع (ص /١٧).

لكن الإمام الرازي والبيضاوي. وابن الحاجب. أشاروا إلى أن الخلاف واقع أيضاً في الإنشاء كما هو واقع في الخبر. وهو غير مرضي. لأن أحداً قبلهم لم يعممه. بل نقلوا الاجماع على جوازه في الإنشاء. بل نقل الغزالي في المستصفى (٢٧/٢) عدم وقوفه على خلاف في جواز التخصيص مطلقاً واستدل على ذلك بالاجماع على تخصيص آيات خبرية وانشائية والحق وقوع الخلاف في الخبر.

(٢) هذه اللفظة ساقطة من الأصل ـ وبدونها لا يستقيم الكلام. وقد مر نظير لها في ص ١٤٠ ولذلك أثبتها.

مسألة (١٢)

إذا ورد اللفظ العام[1] على سبب خاص، واللفظ مستقل بنفسه[2]. حمل

(١) أطلق الشيرازي الكلام هنا في اللفظ العام والتحقيق أن فيه تفصيلاً. فإما أن يكون جواباً لسؤال أو لا.

فإن لم يكن جواباً لسؤال بل ورد ابتداء على واقعة وقعت، فإما أن تكون ثم قرينة تدل على العموم أو لا.

فإن كانت ثم قرينة تدل عليه حمل عليه. كقوله تعالى « والسارق والسارقة » نزلت في رجل سرق رداء صفوان خاصة. فالاتيان بالسارقة معه دليل على العموم.

وإن لم تكن ثم قرينة. فإما أن يكون بالألف واللام أو لا. فإن كان فظاهر كلام الجمهور أنه للعهد إلا إن فهم من الشارع إرادة العموم. وإن لم يكن بالألف واللام فهو من محل الخلاف. وذلك كما لو روي أنه عليه السلام مر بشاة ميمونة فقال: « أيما إهاب دبغ فقد طهر ».

وإن كان جواباً لسؤال فإما أن يستقل بنفسه أو لا. فإن لم يستقل بنفسه فلا خلاف أنه على حسب السؤال. تابع له في عمومه وخصوصه. كقوله عليه السلام وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر. فقال: أينقص الرطب إذا جف؟ قالوا: نعم. قال: فلا إذن. فيعم كل بيع للرطب بالتمر. ومثال الخصوص كما لو قال للنبي ﷺ قائل: توضأت من ماء البحر. فقال: يجزيك. فلا يعم غيره.

وإن استقل. فأما أن يكون أخص. أو مساوياً. أو أعم.

فإن كان أخص كقول القائل: من جامع في نهار رمضان فعليه ما على المظاهر، في جواب من سأله عمن أفطر في نهار رمضان. وهذا جائز بثلاثة شروط ١ - أن يكون فيما خرج عن الجواب ينبه على ما لم يخرج ٢ - أن يكون السائل مجتهداً ٣ - أن لا تفوت المصلحة.

وإن كان مساوياً فهو واضح لا اشكال فيه.

وإن كان أعم. فإما أن يكون أعم فيما سئل عنه كقوله عليه السلام: الماء طهور لا ينجسه شيء. وقد سئل عن بئر بضاعة خاصة. وهذا محل الخلاف بالنسبة للفظ الوارد على سؤال وكان الجواب أعم منه. وقد أشار إليه في اللمع ص ٢٤.

وأما أن يكون عاماً في غير ما سئل عنه كقوله عليه السلام وقد سئل عن التوضؤ بماء البحر: هو الطهور ماؤه الحل ميتته. وحكم هذا التعميم بالنسبة إلى ما سئل عنه وإلى غيره من غير خلاف.

إذن فمحل الخلاف محصور في صورتين

الأولى: أن يرد ابتداء من غير سؤال بل في واقعة. وليست فيه الألف واللام. ولا قرينة تدل على أن المراد به العموم.

الثانية: أن يكون أعم من السؤال الذي سئل عنه. فيما سئل عنه. دون أن يتناول غيره وانظر الإحكام (٢١٨/٢) ومنتهى السول (٢٨/٢) ومنتهى ابن الحاجب (ص ٧٩/) ورفع الحاجب (٨/ق ٣٧٨ - ب) والابهاج (١١٧/٢) ونهاية السول (١١٧/٢) والمستصفى (٢١/٢) والمنخول (ص ١٥١/) وتيسير التحرير (٢٦٥/٨).

(٢) مفهوم هذا الكلام أن اللفظ إذا لم يكن مستقلاً. لم يكن من محل الخلاف. وهو كذلك. وقد =

على عمومه ، ولم يقتصر على سببه .

وقال مالك[٣] : يقتصر على السبب[٤] ، وهو قول المزني[٥] ، وأبي ثور[٦] ، وأبي بكر القفال ، والدقاق[٧] .

لنا : هو أن الدليل قول صاحب الشريعة . فاعتبر عمومه . كما لو تجرد عن السبب .

= عرفت حكمه .

وما ذهب إليه الشيرازي في هذه المسألة هو مذهب الجمهور من الأصوليين والفقهاء وغيرهم . وانظر اللمع (ص ٢١/) حيث ذكر فيها تفصيلاً جيداً .

(٣) هو الإمام مالك بن أنس عالم المدينة . ومدون السنة توفي سنة ١٦٩ هـ .

(٤) ونسب إمام الحرمين في البرهان ـ كما قاله ابن السبكي ـ نسب هذا القول للامام الشافعي فقال : وهو الذي صح عندنا من مذهب الشافعي . وتبع ابن الحاجب إمام الحرمين في هذه النسبة . ولكن الحق الصريح ، والقول الصحيح أن الإمام الشافعي لم يقل به أبداً . والفروع الفقهية التي أوردها في الأم وغيره تدل على أنه كان يذهب مذهب الجمهور في هذه المسألة . ومن فهم منه أنه يقول بخصوص السبب إنما فهمه على غير حقيقته . وقد أطال ابن السبكي في الكلام عنه في كتابيه رفع الحاجب (٨/ ق ٣٧٨ ـ ب) والابهاج (١١٧/٢) وبين أن مذهبه مذهب الجمهور فليرجع إليه من شاء .

(٥) هو اسماعيل بن يحيى بن اسمعيل بن عمرو بن اسحاق ، أبو ابراهيم المزني ، أحد أصحاب الشافعي الستة الذين رووا عنه مذهبه الجديد بمصر ، حدث عن الشافعي ، ونعيم بن حماد ، وغيرهما . وحدث عنه ، ابن خزيمة ، وابن أبي حاتم ، وغيرهما . قال الشافعي في وصفه : لو ناظره الشيطان لغلبه ، كان زاهداً ، عالماً ، مجتهداً ، له تصانيف منها « المختصر » الذي ذكره وذاع « والترغيب في العلم » و « المنثور » وغيرها توفي سنة ٢٦٤ هـ . (طبقات الشافعية ٩٣/٢ ـ طبقات الشيرازي ٧٩ ، طبقات ابن هداية الله ص ٥ ـ العبر ٢٨/٢ ، شذرات الذهب ١٤٨/٢ ـ النجوم الزاهرة ٣٩/٣ ـ وفيات الأعيان ١٩٦/٨) .

(٦) هو ابراهيم بن خالد بن أبي اليمان ، أبو ثور الكلبي ، أحد أصحاب الشافعي في بغداد ، وأحد الأربعة الذين رووا عنه مذهبه القديم فيها ، روى عنه مسلم خارج الصحيح ، وأبو داود ، وابن ماجه ، وروى عن سفيان ، وابن مهدي ، والشافعي ، وغيرهم ، كان على مذهب أهل الرأي حتى قدم الشافعي بغداد فرجع إلى مذهب أهل الحديث توفي سنة ٢٤٠ . (طبقات الشافعية ٧٤/٢ ـ طبقات الشيرازي ص ٧٥ ـ العبر ٤٣١/٨ ـ ـ شذرات الذهب ٩٣/٢ ـ تاريخ بغداد ٦٥/٦ ـ النجوم الزاهرة ٣٠١/٢ ، وفيات الأعيان ٧/٨ طبقات ابن هداية الله ص ٥ ـ تهذيب التهذيب ١١٨/١) .

(٧) هو محمد بن محمد بن جعفر الدقاق ، أبو بكر ، فقيه شافعي ، أصولي ، كانت فيه دعابة ، وله خبرة بكثير من العلوم ، له كتاب في الأصول على مذهب الشافعي ، وشرح المختصر ، وولي القضاء بكرخ ببغداد ، روى الخطيب عنه أنه قال : كان مولدي سنة ست وثلاثمائة لعشر خلون من جمادى الآخرة ، وتوفي سنة اثنين وتسعين وثلثمائة (طبقات الشيرازي ص ٩٧ ـ تاريخ بغداد ٢٢٩/٣) .

ولأن كل لفظ لو تجرد عن سؤال خاص، حمل على عمومه. فكذلك إذا تقدمه سؤال خاص.

الدليل عليه: إذا قالت المرأة لزوجها: طلقني، فقال: كل امرأة لي طالق. ويدل عليه: هو أن الحكم يتعلق بجواب النبي عليه السلام، كما أن الطلاق يتعلق بقول الزوج، ثم الاعتبار بعموم كلام الزوج، دون خصوص السؤال، فكذلك يجب أن يكون الاعتبار بعموم كلام النبي ﷺ، لا بخصوص السؤال.

ولأنه لو كان السؤال عاماً، والجواب خاصاً، اعتبر خصوص الجواب دون عموم السؤال، فكذلك إذا كان السؤال خاصاً والجواب عاماً، وجب أن يعتبر عموم الجواب.

ولأنه لو وقع السؤال عن جواز شيء، فخرج الجواب بايجابه، اعتبر الجواب، فكذلك إذا كان السؤال خاصاً، والجواب عاماً، وجب أن يعتبر عموم الجواب.

ولأن قول السائل ليس بحجة، فلا يجوز أن يخص به عموم السنة ٣٢/ - أ كقول غيره.

ولأنه لو كان الاعتبار بخصوص السؤال، لوجب أن يختص السائل بالجواب حتى لا يدخل غيره فيه، وقد أجمع المسلمون على عموم آية القذف، وإن كانت نزلت في شأن عائشة رضي الله عنها خاصة، وعموم آية اللعان، وإن كانت نزلت في شأن هلال بن أمية[8] وامرأته، وعموم آية الظهار وإن كانت نزلت في شأن رجل بعينه، فدل على أنه لا اعتبار بالسبب.

واحتجوا: بأن السؤال مع الجواب كالجملة الواحدة، بدليل: أن السؤال هو المقتضي للجواب، وبدليل: أن الجواب إذا كان مبهماً، أحيل في بيانه على السؤال، فإذا ثبت أنهما كالجملة الواحدة، وجب أن يصير السؤال مقدراً في الجواب، فيخص الحكم.

---

(٨) هو هلال بن أمية الأنصاري الواقفي، من بني واقف، شهد بدراً وهو أحد الثلاثة الذين تخلفوا عن غزوة تبوك ثم تاب الله عليهم، وهو الذي قذف امرأته بشريك بن السحماء، فقال له النبي ﷺ: البينة وإلا حد في ظهرك، فقال هلال: والذي بعثك بالحق إني لصادق، ولينزلن الله في أمري ما يبرئ ظهري من الحد، فنزل «والذين يرمون أزواجهم» آيات اللعان ٦/ النور، وانظر القرطبي ١٨٣/٢ وأسد الغابة ٥٢٢/٢ ط. الشعب.

قلنا : لا نسلم أنهما كالجملة الواحدة . بل هما جملتان متفرقتان . واستدلالهم عليه بأن الجواب مقتضى[٩] السؤال . لا يسلم فكيف يكون الجواب مقتضى السؤال وهو أعم منه ؟ !

وإن سلمنا لهم . فالجواب عنه وإن كان مقتضاه . فإنه يجوز أن يكون زائداً عليه . فيجيب بما هو أعم منه . وربما اشتمل الجواب عما لم يقع السؤال عنه كما قال الله تعالى : « وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يا موسى . قالَ : هِيَ عصايَ أتوكأُ عليها . وَأَهُشُّ بها عَلَى غَنَمِيّ . ولِيَ فيها مآربُ أُخْرى[١٠] » . فأجاب عما سئل وزاد . كما قال عليه السلام وقد سئل عن ماء فقال : « هو الطهور ماؤه . الحل ميتته[١١] » .

وقولهم : إنه يجوز أن يكون الجواب محالاً على السبب في البيان . يبطل بالكتاب مع السنة . فإنه يجوز أن يحال بأحدهما على الآخر في البيان . ثم هما جملتان مختلفتان . وعلى أن خلافنا في جواب مستقل بنفسه . غير مفتقر إلى السؤال في البيان . فلا يجوز أن يجعل ذلك مع السؤال جملة واحدة . ثم هذا يبطل بما ذكرناه من مسألة الطلاق . فإن السؤال هو المقتضي للطلاق . ويجوز أن /٣٢ ـ ب / يكون الجواب محالاً على السؤال في البيان ثم لا يجعل السؤال مع الجواب كالجملة الواحدة .

قالوا : ولأنه جواب خرج على سؤال خاص . فكان مقصوراً عليه . كما لو لم يستقل إلا بالسبب .

قلنا : المعنى هناك أن اللفظ لم يتناول غير ما وقع عنه السؤال وليس كذلك هاهنا . فإن اللفظ عام[١٢] مما وقع عنه السؤال وغيره . فحمل على عمومه .

قالوا : ولما ورد الخطاب فيه على السبب . دل على أنه بيان لحكمه خاصاً . إذ لو كان بياناً لغيره . لبينه قبل السؤال .

---

(٩) في نسخة أشار إليها في هامش الأصل « يقتضى » .

(١٠) طه ٢٠/١٧ . وانظر القرطبي (١١/١٨٥) .

(١١) الحديث رواه أبو داود في كتاب الطهارة ٤١ ـ باب الوضوء بماء البحر . والترمذي في كتاب الطهارة ٥٢ ـ باب ما جاء في ماء البحر . وابن ماجه في . كتاب الطهارة ٣٨ ـ باب الوضوء بماء البحر . والنسائي في كتاب الطهارة ٤٧ ـ باب ماء البحر ومالك في كتاب الطهارة حديث ١٢ .

(١٢) كذا في الأصل .

قلنا : يجوز أن يرد السؤال عليه ، ويبين حكمه وحكم غيره . كما سئل عن ماء البحر خاصة . فبين حكمه وحكم ميتته . ثم هذا يعارضه أنه لو كان بياناً لحكم السبب خاصة لخصه بالجواب . ولما أطلق وعم . دل على أنه قصد بيانه وبيان غيره .

قالوا : السبب هو الذي أثار الحكم . فيعلق به . كالعلة .

قلنا : العلة مقتضية للحكم . فوزانها من السبب أن يكون مقتضياً للحكم . فيتعلق به الحكم . وليس كذلك هاهنا . لأن السبب غير مقتض له . لأنه لا يجوز أن يكون مقتضيا له . وهو أعم منه . فلم يجز تعليقه عليه (١٣) .

* * *

(١٣) انظر أثر الخلاف في هذه المسألة في الفروع الفقهية في التمهيد للاسنوي (ص ١٢٥) وتخريج الفروع على الأصول للزنجاني (١٩٣) .

مَسْأَلَة (١٣)

تخصيص العموم بقول الراوي ومذهبه لا يجوز، ولا يجوز أيضاً ترك شيء من الظواهر بقوله[١].

وقال بعض أصحاب أبي حنيفة[٢]: يجوز[٣].

لنا: هو أن الراوي محجوج بالخبر. فلا يجوز التخصيص بقوله، كغيره.

ولأن تخصيصه الخبر. يجوز أن يكون بخبر آخر. ويحتمل أن يكون بضرب من الرأي. اعتقد صحته. وهو فاسد. فلا يجوز ترك الظاهر بالشك.

ولأن هذا يؤدي إلى أن يصير قول الراوي حجة. ويخرج قول النبي ﷺ أن يكون حجة. وذلك محال.

واحتجوا: بأن الظاهر أن الراوي لا يترك ما رواه إلا وقد عرف من جهة الرسول عليه السلام ما يوجب التخصيص.

قلنا: الظاهر أنه لم يخصصه من جهة النقل والرواية لأنه لو كان معه نقل.

---

(١) هذا الذي ذهب إليه الشيرازي هنا هو مذهب الإمام الشافعي رضي الله عنه وأرضاه. إذ لم يجعل قول الصحابي - فيما فيه مجال للاجتهاد - حجة. وهو القائل: «كيف آخذ بقول من لو عاصرته لحججته». وإلى هذا المذهب ذهب مشاهير الأحناف كما قاله ابن الهمام في التحرير (٧١/٢ تيسير التحرير) ومنهم الكرخي. والسرخسي في أصوله (٥/٢) والبزدي في أصوله وتبعه البخاري صاحب الكشف (٦٥/٣). وهو رأي الغزالي. وإمام الحرمين والآمدي. وابن الحاجب. والرازي. والبيضاوي. وغيرهم من الأصوليين. فهو مذهب الجمهور وانظر الإحكام (٣٠٩/٢) والمنتهى (ص/ ٩٧) والابهاج (١٢٠/٢) واللمع (ص/ ٢٠).

(٢) وعلى هذا استقر رأي ابن الهمام في التحرير انظر تقرير التحبير (٢٦٥/٢) تيسير التحرير (٧٢/٣).

(٣) انظر أثر الخلاف في هذه المسألة في تخريج الفروع على الأصول للزنجاني (ص ٨٢) والتمهيد للاسنوي (ص ١٢٥).

هذا وفي المسألة مذهب آخر وهو للقاضي عبد الجبار. وتبعه عليه أبو الحسين البصري في المعتمد (٦٧٠/٢) وهو أنه إن لم يكن لمذهب الراوي وتأويله وجه إلا أنه علم قصد النبي ﷺ إلى ذلك التأويل ضرورة. وجب المصير لتأويله. وإن لم يعلم ذلك. بل جوز أن يكون صار إلى ذلك التأويل لنص أو قياس. وجب النظر في ذلك الوجه. فإن اقتضى ذلك ما ذهب إليه الراوي. وجب المصير إليه. وإلا لم يصر إليه. قال البصري: وهذا صحيح.

لذكره في وقت من الأوقات . وعلى أنه يحتمل ما ذكروه . ويحتمل /٣٣ ـ أ / أن يكون قد ذهب إلى رأي باطل . واستدلال فاسد . فلا يجوز ترك الظاهر .

قالوا : ولأنه لا يخلو . إما أن يكون خصه بخبر . أو قياس . وبأيهما كان . وجب المصير إليه .

قلنا : إنما يجب ذلك إذا عرفنا المخصص . فأما إذا لم نعلمه . لم يجز . لأنه يجوز أن يكون قد خصه بقياس فاسد . وطريق باطل . فلا يجوز ترك الخبر .

قالوا : إذا قبلتم قوله : أمرنا رسول الله ﷺ ؛ أو نهانا . وغير ذلك من الألفاظ . وجب أن تقبلوا قوله فيما يوجب التخصيص .

قلنا : هذه الألفاظ رواية عن النبي ﷺ . ونقل عنه . فوزانه من مسألتنا أن ينقل إلينا عن النبي ﷺ ما يوجب تخصيصه . فافترقنا . .

* * *

مسألة (١٤)

إذا تعارض لفظان، خاص وعام[1]، بني العام على الخاص[2].

وقال بعض المتكلمين[3]: لا يقضى على العام بالخاص، بل يتعارض الخاص وما قابله من العام، وهو اختيار أبي بكر الأشعري، وأبي بكر الدقاق[4].

لنا: هو أنه دليل عام قابله دليل خاص، وليس في تخصيصه ابطال له، فوجب تخصيصه به كخبر الواحد إذا ورد مخالفاً لدليل العقل، فإنه يخص بدليل العقل.

ولأن الخاص أقوى من العام، لأن الخاص يتناول الحكم بخصوصه على وجه لا احتمال فيه، والعام يتناول الحكم على وجه محتمل، لأنه يجوز أن يكون المراد به غير ما تناوله الخاص بخصوصه، فوجب أن يقدم الخاص عليه.

ولأن الأدلة إنما وردت للاستعمال، فكان الجمع بينهما أولى من اسقاط بعضها والتوقف فيها.

---

(١) سواء كان العام متقدماً، أو مقارناً، أو متأخراً، ولكن الخاص إذا تأخر عن العمل بالعام كان ناسخاً، لأنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة.

(٢) وإلى هذا ذهب الإمام الشافعي، والغزالي، والبصري، والآمدي والرازي، والبيضاوي، وابن الحاجب وانظر، الابهاج (١٠٥/٢) ونهاية السول (١٠٥/٢) والإحكام (٢٩٦/٢) (٢٢٢/٤) المنتهى (ص ٩٥/) وجمع الجوامع (٤١/٢) بناني ومسلم الثبوت (٣٤٥/٨) وتقرير التحبير (٢٤٢/٨) وتيسير التحرير (٢٦١/٨) والمستصفى (١٠٢/٢) بولاق.

وذهب الأحناف إلى أن العام المتأخر ناسخ للخاص المتقدم، والخاص المتأخر ناسخ للعام المتقدم. وإلى هذا ذهب إمام الحرمين منا وفصل البخاري في الكشف (٢٩٢/٨) بين ما إذا كان العام متأخراً فيكون ناسخاً وبين ما إذا كان متقدماً فيكون مخصصاً بالخاص.

(٣) نسبه في اللمع أيضاً لبعض أهل الظاهر.

(٤) قال في اللمع (ص ١٩)، ومن أصحابنا من قال، إن كان الخاص متأخراً، والعام متقدماً، نسخ الخاص من العموم بقدره. وهذا قول المعتزلة ا هـوهذا مذهب ثالث في المسألة.

ولأن ما تفرق من ألفاظ صاحب الشرع بمنزلة المجموع موضعاً واحداً . ولو جمع النبي عليه السلام بين اللفظين ، لجمع بينهما ، ورتب أحدهما على الآخر . فكذلك إذا تفرق .

واحتجوا : بأنه ليس الخاص فيما تناوله /٣٣ - ب / بأولى مما عارضه من العام . فوجب التوقف فيه .

قلنا : قد بينا بأن الخاص فيما تناوله أولى من العام . لأن الخاص يقتضي الحكم بصريحه على وجه لا احتمال فيه . والعام يتناوله بظاهره ، وعمومه على وجه يحتمل أن يكون المراد به غير ظاهره . فوجب تقديم الأقوى منهما . كما قدمنا دليل العقل على عموم خبر الواحد .

ولأن فيما قلناه استعمال دليلين . وفيما قلتم اسقاط أحدهما . فكان ما قلنا أولى .

* * *

مَسْأَلَة (١٥)

إذا تعارض عام وخاص بني العام على الخاص وإن كان الخاص متقدماً على العام [١] .

وقال بعض المعتزلة ، وبعض أصحاب أبي حنيفة [٢] : متى تقدم الخاص نسخه العام ، ولم يبن أحدهما على الآخر ، وإن تقدم [٣] تاريخهما بني العام على الخاص في قول بعضهم .

وقال عيسى بن أبان ، والكرخي ، والبصري [٤] : إذا عدم تاريخهما ، رجع بالأخذ بأحدهما إلى دليل [٥] ، كالعمومين إذا تعارضا بأحدهما [٦] .

لنا : بأنه تعارض دليلان عام وخاص ، فبني العام على الخاص ، كما لو لم يتقدم الخاص ، ولأنه يمكن الجمع بين الدليلين ، فلم يجز اسقاط أحدهما بالآخر ، كما لو لم يتقدم الخاص .

ولأنه إذا لم يتقدم الخاص ، قضي به على العام ، لأنه يتناول الحكم بصريحه من غير احتمال ، والعموم يتناوله مع الاحتمال ، وهذا المعنى موجود فيه وإن تقدم الخاص ، فوجب أن يقضى به .

---

(١) هذه المسألة بالنسبة للجمهور فرع عن المسألة السابقة ، لأن من أجاز التخصيص ثم مطلقاً سواء تقارن العام والخاص أم تقدم أحدهما ، لا يحتاج لهذا البحث في هذه المسألة . ولكن الشيرازي ذكرها لذكر التفصيل الذي جنح إليه البعض هنا . وإلى هذا الذي ذهب إليه الشيرازي هنا ذهب القاضي أبو زيد وجمع من مشايخ الأحناف كما نقله في تقرير التحبير (٢٤٢/٨)

(٢) قلت ، بل هو قول جمهور الأحناف ، لم يشذ عنه إلا القليل . وانظر المراجع السابقة التي ذكرناها في المسألة السابقة .

(٣) كذا في الأصل ، والصواب فيها والله أعلم أن تكون « وإن انعدم » لأنه الكلام في حالة ما إذا جهل التاريخ ، كما يفهم من قول ابن آبان والكرخي والبصري .

(٤) هو أبو عبد الله وستأتي ترجمته في ص١٨٨ .

(٥) هذا هو رأي الجمهور من الأحناف ، فإذا انعدم الدليل فالوقف كما قاله ابن الهمام في التحرير والبخاري في الكشف .

(٦) كذا في الأصل ولعل هنا سقطا وهو « أخذ ، أو عمل » ليستقيم الكلام .

ولأن ما أوجب تخصيص العموم لا فرق بين أن يتأخر أو يتقدم ، كالقياس ، لا فرق بين أن يكون مستنبطاً من أصل متقدم ، أو أصل متأخر ، فكذلك هاهنا .

ولأن الخبر الخاص أقوى من القياس ، فإذا جاز تخصيص العموم بقياس مستنبط من أصل متقدم وروده على العموم ، فلأن يجوز بالخبر الخاص ، أولى

ولأنه /٣٤ ـ أ / لا خلاف أن تخصيص العموم بأدلة العقل جائز ، وإن كانت متقدمة عليه ، فكذلك هاهنا .

فإن قيل : أدلة العقل لا يمكن نسخها ، فقضي بها على العموم ، والخاص يصح نسخه ، فنسخ به .

والجواب : أنه إن كان لا ينسخ دليل العقل ، فلا ينسخ الخاص أيضاً إلا بمثله ، والعام ليس بمثل الخاص في القوة ، فلا يجب أن ينسخ به .

ولأن الخاص المتقدم متيقن ، ونسخه بما ورد من اللفظ العام غير متيقن ، فلا يجوز نسخ المتيقن بغير متيقن .

ولأنه لا فرق في اللغة بين قوله : « لا تعط فلاناً حقه ، وأعط الناس حقوقهم » ، وبين قوله : « أعط الناس حقوقهم ، ولا تعط فلاناً حقه »

فإنه يعقل من الكلامين تخصيص العام منهما ، وبنى أحد اللفظين على الآخر ، فوجب أن يكونا فيما اختلفا فيه مثله .

واحتجوا : فيما روي عن ابن عباس رضي الله عنه ـ أنه قال : « كنا نأخذ من أوامر رسول الله ﷺ بالأحدث فالأحدث[٧] »

والجواب : هو أنا نأخذ بالأحدث فالأحدث على حسب ما يقتضيه ، والذي يقتضيه هو القدر الذي يبقى معه التخصيص ، على أنه يعارضه قوله عز وجل : « ويقولونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ[٨] » ، فذم من عمل بالبعض دون البعض ، وهم

(٧) الحديث ، رواه البخاري ومالك في الموطأ كتاب الصيام باب ٧ ومسلم في الصيام ٨٧ والدارمي رقم ١٧١٥ ، والدارقطني (١ / ١٢٧) .

(٨) النساء ١٥٠/٤ وانظر القرطبي (٥/٦) والآلوسي (٤/٦) .

يأخذون بالمتأخر ويتركون المتقدم . ثم يحمل ما رواه على لفظين لا يمكن استعمالهما . فيؤخذ بالأحدث منهما .

قالوا : ولأنهما لفظان متعارضان . فنسخ الأول منهما بالثاني . كالنصين .

قلنا : المعنى في النصين أنه لا يمكن الجمع بينهما . فنسخ الأول منهما بالثاني . وفي مسألتنا يمكن الجمع بينهما . فلا يجوز إسقاط أحدهما بالآخر .

قالوا : ولأن العام إذا تناول الجنس لعمومه . كان كعدة /٣٤ ب / ألفاظ يتناول كل واحد منهما واحداً من الجنس . ثم ثبت أن ما ورد اللفظ به خاصاً في كل واحد منهما . إذا تقدم . ثم ورد ما يخالفه بألفاظ خاصة . نسخه . كذلك إذا ورد اللفظ الخاص . ثم ورد عام يخالفه . وجب أن ينسخه .

قلنا : لو كان جمع الجنس بلفظ واحد كافراد كل واحد منه بلفظ يخصه . كان جمعه بلفظ كافراد كل واحد منهما بلفظ في المنع من التخصيص بالقياس . ولما بطل هذا بإجماع . بطل ما قالوه .

ولأنه لو كان جمع الجنس بلفظ عام . كافراد كل واحد منه بلفظ خاص . لكان لا يجوز ورود لفظ عام مخالفاً لدليل العقل . كما لا يجوز أن يرد لفظ خاص يخالف دليل العقل .

ولأنه إذا وردت به ألفاظ مفردة لم يمكن الجمع بينها وبين ما يعارضها . فوجب نسخ المتقدم بالمتأخر . وليس كذلك هاهنا . فإنه إذا ورد اللفظ عاماً أمكن الجمع بينه وبين ما يعارضه . فبني أحدهما على الآخر .

قالوا : ولأنه الخاص إذا تقدم على العام . كان ذلك بياناً للعام بعده على قولكم . والبيان لا يجوز أن يتقدم على المبين . كما لا يجوز أن يتقدم التفسير على المفسر . والاستثناء على الجملة .

قلنا : لا يمتنع أن يكون بياناً ويتقدم على المبين . كما نقول في أدلة العقل . يخص بها العموم . ويبين بها . وإن كانت متقدمة عليه .

على أنه يجوز أن يجعل الشيء بياناً لما يرد بعده من الألفاظ . ألا ترى أنه

يجوز أن يقول الرجل لغيره : « إذا قلت لك أعط فلاناً عشرة دنانير فأعطه عشرة دراهم » فيجعل هذا دلالة وبياناً لما يرد بعده من الكلام .

قالوا : ولأن الخاص والعام /٣٥ ـ أ / متضادان كتضاد الحركة والسكون ، والعلم والجهل ، وسائر المعاني ، ثم كل واحد من هذه المعاني يبطل ما ورد بعده من أضداده . فكذلك الخصوص ، يبطل بما يوجد بعده من العموم .

قلنا : لو كان هذا صحيحاً ، لوجب أن يكون ما يرد من العموم يوجب إبطال ما يقتضيه التخصيص من أدلة العقل ، اعتباراً بما ذكرتم على أن الحركة والسكون ، والعلم والجهل ، معان متضادة ، فنافى كل واحد منها ضده ، فأبطله ، وليس كذلك هاهنا ، فإنها ألفاظ عامة ، وأدلة خاصة وليس من[9] الألفاظ العامة ، والأدلة الخاصة تناف ، ولهذا يصح وجودهما في النقل والرواية ، فلم يجز ابطال الأول منهما بالثاني ، كالعموم مع أدلة العقل .

* * *

(٩) كذا في الأصل ، والأولى « بين » .

مَسْأَلَة (١٦)

يجب بناء العام على الخاص، وإن كان العام متفقاً على استعماله، والخاص مختلفاً فيه.

وقال أصحاب أبي حنيفة: العام المتفق على استعماله، يقدم على الخاص المختلف فيه[1].

لنا: هو أنه تعارض دليلان عام وخاص، فبني العام على الخاص، دليله: إذا اتفق على استعمالهما.

ولأن فيما ذكرناه جمعاً بين دليلين، فكان أولى من إسقاط أحدهما، كما لو كانا متفقاً عليهما.

ولأن الخاص يتناول الحكم بصريحه على وجه لا احتمال فيه، والعام يتناوله بعمومه، لا يجوز أن يكون المراد به غير ما تناوله الخاص، فوجب أن يقضى بما لا يحتمل على المحتمل.

واحتجوا: بأن العام المتفق على استعماله، أقوى من الخاص المختلف فيه، فوجب تقديمه عليه.

قلنا: لا نسلم أنه متفق على استعماله في القدر الذي تناوله الخاص منه، وإنما هو متفق على استعماله فيما لا يتناوله الخاص بخصوصه / ٣٥ ـ ب / وهذا لا يمنع من جواز تخصيصه. ألا ترى أن استصحاب الحال في براءة الذمة متفق عليه في الجملة

---

(١) صرح بذلك البخاري في الكشف (٢٩٢/٨) ونسبه للامام أبي حنيفة وجعله أصلاً من أصوله في تعارض العام والخاص.

فيما يتناوله دليل شرعي ، ثم إذا ورد دليل شرعي نقل عنه . وإن كان الدليل مختلفاً فيه .

ولأنهم ناقضوا في هذا . فإنهم قضوا بالنهي[٢] في أكل السمك الطافي . وإن كان مختلفاً فيه . على قوله ﷺ : « أحلت لنا ميتتان ودمان[٣] » وإن كان مجمعاً عليه .

* * *

---

(٢) انظر حاشية ابن عابدين (٣٠٧/٦) وفتح القدير (٦٥/٨) قال في الهداية : ولا يؤكل من حيوان الماء إلا السمك . ويكره أكل الطافي منه ا هـ .

(٣) الحديث : رواه ابن ماجه عن ابن عمر في باب صيد الحيتان والجراد رقم ٣٢١٨ وأحمد بن حنبل في المسند عن ابن عمر ولفظه : أحلت لنا ميتتان ودمان . فأما الميتتان فالحوت والجراد . وأما الدمان فالكبد والطحال وعزاه السيوطي للبيهقي والحاكم . الفتح الكبير (٥٤/٨) .

مَسْأَلَة (١٧)

إذا تعارض خبران ، وأمكن استعمالهما ، بني أحدهما على الآخر[١] .

وقال أهل الظاهر[٢] : إذا تعارض خبران سقطا[٣] .

لنا : هو أنهما لفظان عام وخاص . يمكن استعمالهما . فوجب استعمالهما وبناء أحدهما على الآخر .

دليله : الآيتان . وذلك مثل قوله تعالى : « فَيَوْمَئِذٍ لا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ ولا جآن[٤] » . وقوله تعالى : « فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ عما كانوا يَعْمَلُون[٥] » . فقال ابن عباس - رضي الله عنه - : يسألون في موضع . ولا يسألون في موضع آخر .

ولأنهما دليلان يمكن بناء أحدهما على الآخر . فوجب استعمالهما ولا يجوز اسقاطهما .

دليله : عموم خبر الواحد إذا ورد مخالفاً لدليل العقل .

فإن قيل : أدلة العقل لا تحتمل التأويل . والظاهر يحتمل التأويل . فرتب ، وفي مسألتنا تأويل كل واحد من اللفظين كتأويل الآخر . فلم يكن أحدهما بأولى من الآخر .

---

(١) هذا هو رأي الجمهور وقد وافقهم من الظاهرية ابن حزم الظاهري في كتابه « الإحكام في أصول الأحكام » وانظر الإحكام (٢٢٢/٤) والمنتهى لابن الحاجب (ص ١٦٧) والمستصفى (٣٩٢/٢ - ٣٩٥) بولاق واللمع (ص ١٩/) . وفيها تفصيل جيد .

(٢) هم أتباع داود بن علي بن خلف إمام أهل الظاهر ٢٧٠ هـ . وهم يقفون عند ظواهر النصوص . ويسمون الداودية .

(٣) انظر ما قاله ابن حزم في كتابه « الإحكام في أصول الأحكام ١٥١/٨ - ١٦٩) حيث رد على محمد بن داود فيما ذهب إليه من القول بالتعارض والتساقط .

(٤) الرحمن ٣٩/٥٥ .

(٥) الحجر ٩١/١٥ - ٩٢ .

قلنا : هذا يبطل بالآيتين ، فإنهما مستعملتان ، وإن كان تأويل أحدهما كتأويل الأخرى ، ويدل عليه أن ما زاد من العموم على الخصوص لا يعارضه مثله ، ولا ما هو أقوى منه ، فوجب أن لا يتوقف فيه ، كما لو روي في أحد الخبرين ما في الآخر وزيادة حكم .

واحتجوا : بقوله تعالى : « وَلَوْ كانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فيهِ اختلافاً كثيراً » [٦] ، وهذا التعارض اختلاف ، فدل على أنه ليس من عند الله . ٣٦/ ـ أ /

قلنا : لا نسلم أن بينهما اختلافاً ، بل هما متفقان عند البناء والترتيب .

وعلى أنه لو كان هذا الاختلاف يوجب أن لا يكون ذلك من عند الله ، لوجب أن يقال مثل ذلك في الآيات إذا تعارضت ، ولما أجمعنا على أن ذلك لا يعد اختلافاً في الآيات لإمكان البناء ، كذلك في الاخبار .

قالوا : ولأنه إذا تعارض لفظان ، وأمكن فيه وجهان من الاستعمال كنهيه عن الصلاة في أوقات النهي[٧] ، وأمره في القضاء لمن نام عن صلاة أو نسيها[٨] ، لم يكن أحد الوجهين في الاستعمال بأولى من الآخر ، فوجب اسقاط الجميع .

قلنا : نحن إنما نستعملهما ـ إذا أمكن ـ وجهاً واحداً في الاستعمال ، فأما إذا أمكن وجهان[٩] ، لم يقدم أحد الوجهين على الآخر إلا بضرب من الترجيح .

قالوا : لأن البناء والجمع إنما يكون بنفس اللفظ ، واللفظ لا يدل عليه ، أو بدليل آخر ، وليس معكم في الجمع دليل ، فوجب التوقف فيه .

قلنا : هذا يبطل ببناء أحد الآيتين على الآخر ، فإنه يجوز ، وإن لم يدل عليه اللفظ ، ولا دليل آخر يقتضي الجمع بينهما .

---

(٦) النساء ٨٢/٤ وانظر الآلوسي (٩٢/٥) والقرطبي (٢٨٨/٥) .

(٧) حديث النهي عن الصلاة بعد الصبح حتى تطلع الشمس ، وبعد العصر حتى تغرب الشمس ، رواه البخاري (١١٠/٨) سندي ، ومسلم في كتاب صلاة المسافر حديث ٢٨٥ .

(٨) حديث من نسي صلاة أو نام عنها فكفارتها أن يصليها إذا ذكرها ، أخرجه البخاري ، ومسلم ، والترمذي ، والنسائي ، وأحمد بن حنبل ، وقد مر تخريجه في (ص ٦٥) .

(٩) في الأصل وجهين ، وهو لحن .

وعلى أن الدليل الذي اقتضى الجمع بينهما قد دل على وجوب العمل بكل واحد من الدليلين . وكلام صاحب الشرع لا يتناقض ، فلم يبق إلا الجمع والترتيب .

قالوا : ولأنه يحتمل أن يكون أحدهما منسوخاً بالآخر ، ويحتمل أن يكون مرتباً عليه ، فلا يجوز تقديم أحدهما على الآخر . كما لو احتمل وجهين من الترتيب لا مزية لأحدهما على الآخر .

قلنا : هذا يبطل بالآيتين ، فإنه يحتمل أن تكون احداهما منسوخة بالأخرى ، ويحتمل أن تكون مرتبة عليها ، ثم قدمنا الاستعمال والبناء على النسخ ، ولم يجعل /٣٦ ـ ب / ذلك بمنزلة آيتين تعارض فيهما ترتيبان مختلفان .

ولأنه وإن احتمل النسخ إلا أن الترتيب والبناء أظهر ، لأن فيه استعمال دليل ، والنسخ اسقاط دليل ، والاستعمال أولى ، لأن الخبر إنما ورد للاستعمال ، والظاهر بقاء حكمه .

قالوا : ولأن أدلة الشرع فروع لأدلة العقل ، ثم التعارض في أدلة العقل لا يقتضي الترتيب ، فكذلك التعارض في أدلة الشرع .

قلنا : الترتيب في أدلة العقل لا يمكن ، لأنها لا تحتمل التأويل ، فهي بمنزلة نصين تعارضا ، وفي مسألتنا يحتمل أحد اللفظين التأويل ، وأن يكون المراد به بعض ما تناوله الآخر ، فجاز فيه البناء والترتيب ، ولهذا المعنى جوزنا الترتيب في الآيتين ، ولم يجز ذلك في أدلة العقل .

قالوا : ولأن الشهادتين إذا تعارضتا ، سقطتا ، فكذلك الخبران .

قلنا : إن أمكن استعمال الشهادتين ، استعملناهما ، وهي إذا شهد شاهدان بمائة ، وشهد آخران بقضاء خمسين منها ، فيجمع بينهما كما يجمع بين الخبرين ، وإن لم يمكن سقطتا كالخبرين إذ لم يمكن استعمالهما .

* * *

مسائل الاستثناء

مسألة (١)

لا يصح الاستثناء إلا إذا اتصل الكلام [١] .

وروي عن ابن عباس أنه قال : يصح الاستثناء إلى سنة [٢] .

---

(١) أي عادة ، فلا يضر طول الكلام المستثنى منه ، ولا يقطعه النفس والسعال ، وشرط الاتصال هذا مما نقل فيه الإجماع ، وهذا الاجماع وان كان فيه نظر لمخالفة ابن عباس ان صحت المخالفة عنه الا أنه يفيد أنه رأي يقارب الإجماع ، لكون الجمهور الأكبر من الأصوليين عليه . وممن نقل الاجماع البيضاوي في المنهاج عن الأدباء ، والبزدوي في أصوله عن الفقهاء . والغزالي في المستصفى عن أهل اللغة .

انظر الابهاج (٨٩/٢) ونهاية السول (٨٩/٢) وكشف الأسرار (١١٧/٣) والمستصفى (١٦٥/٢) بولاق .

(٢) في المروى عن ابن عباس ثلاثة أقوال الأول هذا ، والثاني ، أنه يصح الاستثناء إلى شهر ، وهو الذي نقله الآمدي ، وابن الحاجب وانظر الإحكام (٢٦٧/٢) والمنتهى (ص /٩١) والثالث ، وهو أنه يصح أبدا ، وهو ظاهر كلام الغزالي في المنخول (ص /١٥٧) والمستصفى ، (١٦٥/٢) بولاق . والشيرازي في اللمع (ص /٢٢) والبصري في المعتمد .

هذا ما روي عن ابن عباس ، ولكن الظاهر أنه غير صحيح أو مؤول . قال الغزالي في المنخول (ص ١٥٧) ، والوجه تكذيب الناقل ، فلا يظن به - أي ابن عباس - ذلك ، أو يقال ، أراد به إذا أضمره في وقت الإثبات وأبداه بعد ذلك ، فقد نقول ، انه يدين ، ومذهبه ، أن ما يدين الرجل فيه ، يقبل منه ابداؤه أبدا ، وقيل ، انه أراد به في استثناءات القرآن ، ا هـ وذكر قريبا من هذا الكلام في المستصفى (٣٧/٢) وبمثل هذا أجاب الشيرازي في اللمع (ص ٢٢) .

أما القرافي فقد أخرج ابن عباس من هذا الخلاف مطلقا ، وجعل خلافه في التعليق على مشيئة الله خاصة ، كمن حلف وقال إن شاء الله ، وليس هو في الإخراج بإلا أو إحدى أخواتها ، قال ، ونقل العلماء أن مدركه في ذلك قوله تعالى ، « ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله ، واذكر ربك إذا نسيت » قالوا ، المعنى ، واذكر ربك إذا نسيت قول إن شاء الله فقل بعد ذلك ، ولم يخص وقتا ا هـ نقله عنه ابن السبكي في الابهاج (٩٠/٢) .

وروي عن الحسن[٣] ، وعطاء[٤] ، أنه يصح مادام المجلس[٥] .

لنا : هو أن أهل اللسان لا يسمون ما انفصل عن الكلام وتراخى عنه استثناء في عرفهم وعادتهم .

ألا ترى أنه لو قال : رأيت الناس ، ثم قال بعد شهر ، إلا زيدا لكان ذلك لغوا . فدل على أن ذلك لا يجوز .

ولأنه لو جاز هذا لم يوثق بأحد في وعد ، ولا وعيد ، لجواز أن يستثنى بعد زمان ما يسقط حكم الكلام ، وفي اتفاق أهل اللسان على خلاف هذا ، دليل على بطلان هذا القول .

ولأن من جوز الاستثناء (/ ٣٦ ـ أ) إلى سنة لم ينفصل عن من جوزه إلى سنتين وثلاث ، فوجب أن يكون الجميع باطلا .

---

(٣) هو الحسن بن أبي الحسن بن يسار ، أبو سعيد البصري ، يقال مولى زيد بن ثابت ، ويقال ، مولى جميل بن قطبة ، كان عالما ، ثقة ، عابدا ، من كبار التابعين . مات سنة عشر ومائة وولد لسنتين بقيتا من خلافة عمر ، وشهرته تغني عن التعريف .

(العبر ١٣٦/١ ـ شذرات الذهب ١٣٦/١ ـ الميزان ٤٨٣/١ ، التذكرة ٧٠/١ ـ وفيات الأعيان ٣٥٤/١ ـ تقريب التهذيب ١٦٥/١ ، وغيرها من كتب الرجال .)

(٤) هو الإمام أبو محمد عطاء بن أبي رياح المكي ، مولى قريش ، كان فقيه الحجاز ، عابدا ، دينا ، قال الأوزاعي ، مات عطاء يوم مات وهو أرضى أهل الأرض عند الناس ، قال أبو حنيفة ، ما رأيت أفضل منه ، توفي في رمضان سنة ١١٤ على الصحيح ، وقيل سنة ١١٥ .

(العبر ١٤٢/١ ـ شذرات الذهب ١٤٧/١ ـ تقريب التهذيب ٢٢/٢ ـ وفيات الأعيان ٤٢٣/٢ ـ طبقات الشيرازي ص ٤٤ ـ تذكرة الحفاظ ٩٨/١ ـ وغيرها من كتب الرجال) .

(٥) هذا ما ذكره الشيرازي ، وفي المسألة مذاهب أخرى ،

الأول ، ما روي عن سعيد بن جبير ، وهو أنه يجوز انفصاله إلى أربعة أشهر . جمع الجوامع (١١/٢) بناني .

الثاني ، ما روي عن مجاهد ، وهو أنه يجوز انفصاله إلى سنتين ، (جمع الجوامع (١١/٢) بناني .

الثالث ، يجوز انفصاله مالم يأخذ في كلام آخر ، جمع الجوامع (١١/٢) بناني

الرابع ، يجوز انفصاله بشرط أن ينوى في الكلام . حكاه الآمدي عن بعض أصحاب مالك ، قال ، ويكون المتكلم به مدينا فيما بينه وبين الله تعالى الإحكام (٢٦٧/٢) .

الخامس ، يجوز انفصاله في كلام الله فقط ، وحكاه الآمدي عن بعض الفقهاء (الإحكام (٢٦٧/٢) .

وانظر أثر الخلاف في هذه المسألة في التمهيد للاسنوي (ص ١١٦)

واحتجوا : بأنه تخصيص عموم . فجاز أن يتأخر عن العموم . كالتخصيص بغير الاستثناء .

قلنا : لا نسلم الأصل على قول من لم يجوز من أصحابنا تأخير البيان عن وقت الخطاب .

فان سلمنا ذلك . فانا نقلب عليهم فنقول : تخصيص عموم . فاستوى فيه السنة وما زاد . دليله التخصيص بغير الاستثناء .

* * *

مَسْأَلَة (٢)

الاستثناء من غير جنس المستثنى منه لا يكون استثناء حقيقة[١].

وقال بعض أصحابنا[٢] : يكون حقيقة[٣] ، وهو قول بعض المتكلمين[٤].

لنا : هو أنه أحد ما يختص به اللفظ العام . فلم يصح فيما لم يدخل في العموم . كالتخصيص بغير الاستثناء .

ولأنه قيل : ان الاستثناء مأخوذ من[٥] قولهم : ثنيت فلانا عن رأيه . وثنيت عنان الدابة إذا صرفتها .

وقيل : انه مأخوذ من تثنية الخبر بعد الخبر . وهذا لا يوجد إلا فيما دخل في الكلام حتى يثنيه على القول الأول . ويثني فيه الخبر على القول الثاني .

---

(١) هذه المسألة فرع مسألة أخرى ، وهي أنه هل يجوز الاستثناء من غير الجنس . فقيل : لا ، وهو مذهب الأحناف على تفصيل عندهم وانظر تيسير التحرير (٣٠١/٨) وفواتح الرحموت (٣٢٦/٨) والجمهور على جوازه ، ومنهم الشيرازي في اللمع (ص ٢٢) وعلى القول بالجواز ، فهل هو حقيقة أم لا ؟ . فالجمهور على أنه مجاز في الاستثناء المنقطع ، حقيقة في المتصل . وإلى هذا ذهب الشيرازي في اللمع (ص/ ٢٢) والغزالي في المستصفى (١٦٩/٢) بولاق وابن الحاجب (ص/ ١٨٨) والرازي ، والبيضاوي نهاية السول (٨٨/٢) . وابن السبكي جمع الجوامع (١٢/٢) وابن الهمام ، (٢٨٤/٨) تيسير التحرير والسرخسي ، والبزدوي ، والبخاري ، وانظر فواتح الرحموت (٣١٦/٨) .

(٢) وإلى هذا ذهب القاضي أبو بكر الباقلاني كما حكاه الغزالي في المستصفى (٣٧/٢) .

(٣) وبناء عليها ، قيل ان الاستثناء متواطىء ، أي مقول بالاشتراك المعنوي مع المتصل والمنقطع . وقيل : مشترك لفظي .

(٤) في المسألة قول آخر وهو الوقف ، بمعنى لا ندري أهو حقيقة فيهما ، أم في أحدهما أم في القدر المشترك .

(٥) في الأصل في قولهم وهو تحريف والمثبت الصواب .

ولأن ألفاظ الاستثناء كقوله : الا ، وغير ، وسوى ، لا تستقل بأنفسها ، ولا يصح الابتداء بها ، فدل على أنه يتعلق بالمستثنى منه ، وليس لتعلقه به وجه أكثر من أنها تخرج بعض ما اقتضاه .

ولأنه يقبح في الكلام أن يقال : خرج الناس إلا الحمير ، ورأيت الناس إلا الكلاب ، فدل على أنه ليس بحقيقة .

واحتجوا : بأن الاستثناء من غير جنسه لغة العرب . والدليل عليه قوله تعالى : « فسجد الملائكة كُلُهُم أجمعونَ إلا إبليس[٦] » وقال تعالى : « فإنَّهُمْ عَدُو لي إلاّ رَبُّ العالمين[٧] » وهذا كله استثناء من غير الجنس .

وقال الشاعر[٨] : /٣٧ ـ ب /

وبلدةٍ ليسَ بها أنِيس إلا اليعافيرُ وإلاّ العِيْسُ[٩]

فاستثنى اليعافير والعيس من الأنيس .

وقال الآخر[١٠] :

ولا عيبَ فيهم غَيْرَ أن سُيُوفَهَمْ بِهنَّ فُلولٌ مِنْ قِراعِ الكَتَائِبِ[١١]

---

(٦) الحجر ٣٠/٨٥ ـ ٣١ ـ وانظر القرطبي (٢٥/٨٠) والآلوسي (٤٥/٨٤) .

(٧) الشعراء ٧٧/٣٦ وانظر الآلوسي (٩٤/٨٩) .

(٨) هو جران العود ، واسمه عامر بن الحارث بن كلفة ، وقيل : كلدة انظر ترجمته في الشعر والشعراء (٦٩٦/٢) والخزانة (١٩٧/٤ ـ ١٩٩) وله ديوان شعر طبع في دار الكتب المصرية سنة ١٣٥٠ ـ ١٩٣١ رواية أبي سعيد السكري .

(٩) البيت من شواهد الكتاب (١٣٣/٨ و ٣٦٥) ، واليعافير جمع يعفور ، وهو ولد البقرة الوحشية ، والعيس بالكسر جمع عيساء ، وهي الإبل البيض يخالط بياضها شيء من الشقرة ، وانظر الشواهد للعيني (١٤٧/٣) بهامش الأشموني .وانظر شواهد الكتاب ص ١٠٢ للاستاذ راتب النفاخ .

(١٠) هو النابغة الذبياني ، واسمه زياد بن معاوية ، ويكنى أبا أمامة كان من المفضلين عند أهل الحجاز .

(١١) البيت من قصيدته التي مدح بها عمرو بن الحارث الغساني حين نزل به في الشام ومطلعها :

كليني لهم يا أميمة ناصب وليل أقاسيه ، بطيء الكواكب

وبعد البيت

تورثن من أزمان يوم حليمة إلى اليوم قد جربن كل التجارب =

والفلول من قراع الكتائب ليس بعيب ، وقد استثناه من العيب .

والجواب : هو أنه قوله سبحانه « فسجد الملائكة كلهم أجمعون إلا إبليس » ، استثناه من جنسه ، لأن إبليس من جنس الملائكة .

فان قيل : فكيف يكون من جملتهم وقد قال ، انه من الجن ؟

قيل : روي عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال ، « هو من جملة الملائكة » .

وقيل : انه كان من خزان الجنة ، وكان رئيسهم ، وإنما سمي بذلك اشتقاقا من الجنة ، فبطل ما قالوه .

وأما قوله ، « إلا رب العالمين[١٢] » ، فالمراد به لكن رب ، العالمين .

وأما قول الشاعر ، « إلا اليعافير وإلا العيس » فهو استثناء من جنسه ، لأن ذلك كله مما يستأنس به .

وأما قوله ، « ولا عيب فيهم » ، فهو أيضا استثناء من جنسه ، لأن الفلول عيب في نفسه ، وان كان قد جعل ذلك نسيباً يمدح به قراع الكتائب .

* * *

= تقد السلوقي المضاعف نسجه وتوقد بالصفاح نار الحباحب

وانظر الديوان (ص ٤٩) .

(١٢) الشعراء ٧٧/٢٦ وانظر القرطبي (٨٣/ ١٧٢) والآلوسي (١٩ / ٩٤) .

مَسْأَلَة (٣)

يصح الاستثناء الأكبر من الجملة[1].

وقال أحمد[2]: لا يصح استثناء النصف فما زاد عليه[3]. وبه قال ابن درستويه[4].

لنا: قوله تعالى: « إنَّ عِبادِيَ لَيْسَ لكَ عليهمْ سُلْطانٌ إلاّ مَن اتبَّعَكَ مِنَ

---

(١) الجمهور خلافا لشذوذ على منع الاستثناء المستغرق . ولكن اختلفوا في النصف والأكثر على مذاهب .

فالجمهور على جواز الاستثناء وان كان أكثر من النصف ، منهم الشيرازي في اللمع (ص /٢٢) ، والغزالي في المنخول (ص /١٥٨) والمستصفى (١٧٥/٢ بولاق) والآمدي في الإحكام (٢٧٥/٢) وابن الحاجب ، في المنتهى (ص ٩١/) والرازي ، والبيضاوي ، وابن السبكي الابهاج (٩٠/٢) ، وغيرهم من أئمة الأحناف وغيرهم ، وانظر نهاية السول (٩٠/٢) وفواتح الرحموت (٣٢٣/٨) وتيسير التحرير (٣٠٠/٨) وتقرير التحبير (٢٦٦/٨) ، ومنتهى السول (٤٥/٢) .

(٢) هو الإمام أحمد بن محمد بن حنبل ـ أعرف من أن يعرف ـ توفي سنة ٢٤١ .

(٣) وإلى هذا ذهب القاضي أبو بكر الباقلاني كما قاله في اللمع (ص ٢٢) والفراء ، ولكن في الأكثر فقط كما قاله البخاري في الكشف (١٢٢/٣) وفي التمهيد للاسنوي ص ١١٨ عن المدخل لابن طلحة أن الفراء يجيز استثناء الأكثر ، ومثله بقوله : عليّ ألف الا ألفين ، قال : الا أنه يكون منقطعا .

هذا وفي المسألة مذهبان آخران :

الأول : ان كان العدد صريحا لم يجز استثناء الأكثر ، مثل عليّ عشرة الا تسعة ، والا جاز ، مثل ، خذ هذه الدراهم الا ما في الكيس الفلاني ، وكان مافي الكيس أكثر من الباقي .

الثاني : يمنع استثناء أكبر الجملة منها اذا كان المستثنى جملة ، نحو جاء اخوتك العشرة الا سبعة ، وتجويز استثنائهم تفصيلا وتعديدا ، نحو الا زيدا منهم وبكرا وخالدا إلى أن يأتي السبعة ، حكاه الأستاذ أبي محمد الحسن بن عيسى بن العارض المعتزلي ، ونقله عنه ابن السبكي في الابهاج (٩١/٢) .

قال ابن السبكي : واعلم أن الكلام في الاستثناء من العدد مبني على صحته ، وللنحاة فيه مذاهب ، أحدها : أنه لا يجوز وصححه ابن عصفور ، والثاني : وهو المشهور ، الجواز ، والثالث : ان كان المستثنى عقدا من العقود لم يجز ، نحو عشرين الا عشرة ، وان لم يكن عقدا جاز ، نحو مائة الا ثلاثة .

(٤) هو عبد الله بن جعفر بن درستويه ، كثير العلم ، جيد التصنيف صحب المبرد ، ولقي ابن قتيبة ، وكان شديد الانتصار للبصريين في النحو واللغة ولد سنة ٢٥٨ وتوفي سنة ٣٤٧ هـ .

(بغية الوعاة ٢ / ٣٦ ـ تاريخ بغداد ٩ / ٤٢٨ ـ تاريخ ابن كثير ١١ / ٢٣٣ ، وفيات الأعيان ٢ / ٢٤٧ ـ الفهرست ٦٣ ـ النجوم الزاهرة ٣ / ٣٢١ ـ نزهة الألباء ٣٥٦ ـ العبر ٢ / ٢٧٦ ـ شذرات الذهب ٢ / ٣٥٧) .

الغاوين[٥] » . ثم قال : « فبعزَّتك لأغْوينَّهُمْ أجْمعين إلاّ عبادك منهُمْ المُخْلَصِيْن[٦] » . فاستثنى الغاوين من العباد ، والعباد من الغاوين وأيهما كان أكثر فقد استثناه من الآخر . فدل على جوازه .

ولأنه معنى يخرج من العموم ما لولاه لدخل ، فجاز في الأكثر كالتخصيص ، ولأنه استثناء بعض ما اقتضاه العموم . فصح كالأقل .

واحتجوا : بأن طريق الاستثناء اللغة ، ولم يسمع /٣٨ ـ أ / ذلك في الأكثر ، فوجب أن لا يجوز .

قلنا : لا نسلم ، بل قد سمع ذلك في اللغة ، قال الشاعر :

أدوا التي نقضت تسعين من مائة ثم ابعثوا حكما بالحق قوالا

وهذا في معنى الاستثناء ، لأنه تقديره : مائة إلا تسعين .

ولأنه وان لم يسمع من أهل اللغة ، الا أن القرآن قد نزل به على ما بيناه والقرآن أقوى ما رجع إليه في معرفة اللغة .

ولأنه لو لم يسمع ، لكان ذلك في معنى المسموع ، لأن القصد من الاستثناء الاستدراك على نفسه فيما أورده من القول ، وذلك موجود في القليل والكثير ، فكان حكم أحدهما كحكم الآخر ، يبين صحة هذا : هو أنا لم نسمع منهم الاستثناء في كل جنس ، وفي كل عدد ، لكن لما عرفنا غرضهم فيما سمعناه من كلامهم ، حملنا عليه كل عدد ، وكل جنس فكذلك هاهنا .

قالوا : ولأن كلام العرب موضوع على الاختصار ، وليس من الاختصار أن يقول له : عليّ عشرة إلا تسعة ونصفا ، ويمكنه أن يقول : عليّ نصف درهم .

قلنا : هم يبسطون الكلام تارة ، ويختصرونه أخرى ، ولهم بالجميع عادة ، فلا يجوز اسقاط إحدى العادتين بالأخرى .

---

(٥) الحجر ١٥ / ٤٢ . وانظر القرطبي (١٠ / ٢٨) والآلوسي (١٤ / ٥١) .

(٦) ص ٣٨ / ٨٢ ـ ٨٣ ـ وانظر القرطبي (١٥ / ٢٢٨) .

ولأنه لو كان في هذا دليل على أنه لا يجوز استثناء الأكثر، لم يجز أن يجعل دليلا على أنه يجوز[٧] استثناء الأقل، لأنه ليس من الاختصار أنه يجمع بين النفي والإثبات ويذكر عددين فيقول : علي عشرة إلا أربعة، ويمكنه أن يقتصر على الإثبات فيقول : له علي ستة، ولما أجمعنا على جواز ذلك، دل على بطلان ما قالوه.

قالوا : ولأن عادة العرب في الكلام إذا ضموا مجهولا إلى معلوم أن يبنوا الأمر على التقريب، فإذا كان المجهول /٣٨ ـ ب / قريبا من العقد، ذكروا العقد واستثنوا المجهول، وان[٨] كان بعيدا منه ضموه إلى ما قبله من العدد، ولم يستثنوه فيقولون فيما قرب من العقد كران[٩] إلا شيئا وفيما بعد من (العقد[١٠]) : كر حنطة وشيء، ولهذا حمل الشافعي ـ رحمه تعالى ـ قول ابن جريج[١١] في تقدير القلة بالقربتين وشيء، الشيء على دون النصف، ثم بلغ به النصف احتياطا للماء، فدل على أنه لا يستثني إلا الأقل.

قلنا : هذا هو الدليل عليكم، لأنهم إذا ضموا مجهولا إلى عقد ثم فسر ذلك بما يقارب العقد الثاني، جاز، وهو أن يقول : له عليّ كر وشيء ثم يفسر الشيء بأكثر من النصف.

وان كانت العادة أن لا يضم المجهول إلى العقد الأول إلا إذا كان أقل من

---

(٧) في الأصل لا يجوز، ولعل حرف النفي من زيادات الناسخ، وإلا فلا يستقيم الرد على استدلالهم بجعله دليلا على جواز الأقل.

(٨) في نسخة أشار إليها في هامش الأصل « واذا ».

(٩) الكر : كيل معروف، والجمع اكرار، وهو ستون قفيزا والقفيز : ثمانية مكاكيك، والمكوك : صاع ونصف، وهو ثلاث كيلجات (تهذيب اللغة ٩ / ٤٤٣).

(١٠) هذه الكلمة ليست في الأصل، ولعلها من سقطات الناسخ، ولا بد منها ليستقيم الكلام كما هو ظاهر.

(١١) هو عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج، امام الحجاز، وهو أول من صنف الكتب بالحجاز، قال أحمد : كان من أوعية العلم، قال الذهبي في العبر : ولم يطلب العلم الا في الكهولة، ولو سمع في عنفوان شبابه لحمل عن غير واحد من الصحابة، توفي عن أكثر من سبعين سنة سنة ١٥٠ هـ.
(العبر ٢١٣/١ ـ شذرات الذهب ٢٢٦/١ ـ تقريب التهذيب ٥٢٠/١ وفيات ٣٣٨/٢ ـ تذكرة الحفاظ ١٦٩/١ ميزان الاعتدال ٦٥٩/٢).

النصف ، فكذلك يجوز استثناء المجهول من العقد الثاني ، ثم يفسر ذلك بما زاد على النصف ، وان كانت العادة فيه خلاف ذلك .

ولأنه لو كان جواز الاستثناء يعتبر بما يعتادونه من كلامهم من ضم المجهول إلى الجملة ، واستثنائه منها ، لوجب أن لا يجوز استثناء الشيء اليسير من الجملة ، فإنهم لا يقولون في العادة : علي عشرة الا شيئا ، ويريدون به استثناء أربعة منها ، ولما أجمعنا على جواز استثناء أربعة من العشرة ، دل على بطلان ما ذكروه .

* * *

مَسْأَلَةٌ (٤)

إذا تعقب الاستثناء جملا[١] عطف[٢] بعضها على بعض[٣] ، رجع الاستثناء إلى الجميع[٤] .

(١) التقييد بالجمل يخرج المفردات . اذ المفردات اذا عطف بعضها على بعض . وتعقبها استثناء . رجع الاستثناء إلى الجميع اتفاقا كما قاله ابن السبكي في رفع الحاجب (٨ ق ٤٦١ ـ ب) على أن الفقهاء والنحاة لم يخصوا الجمل . كما قاله ابن السبكي أيضا .

(٢) سواء كان العطف بالواو . أو بغيرها من حروف العطف . كالفاء . وثم . و « أو » وغيرها . وهذا هو رأي الجمهور . وذهب امام الحرمين . والآمدي . وابن الحاجب إلى تقييد العطف بالواو . وانظر الابهاج ٩٧/٢) . وجمع الجوامع (١٧/٢) بناني والإحكام (٢٧٨/٢) والمنتهى لابن الحاجب (ص ٩٢/) .

(٣) ذكرنا أنه لا خلاف في العطف بالواو أو غيرها . ولكن هل يجب أن يكون هناك عاطف أم لا ؟

قال ابن السبكي في رفع الحاجب (٨ ق ٤٦٠ ـ أ) : وأما العاطف فلا بد منه . وممن صرح بذكره : القاضي في التقريب . والقاضي أبو الطيب . والشيخ أبو اسحق . وابن السمعاني . والسهيلي أبو عبد الله . وأبو نصر القشيري . والآمدي . والقرطبي . وابن الساعاتي . والشيخ الهندي .

ومن لم يصرح بذكر اشتراطه كالماوردي في الحاوى . وإمام الحرمين في البرهان . وابن الصباغ في العدة . والغزالي . والمازري . والرازي وأتباعه . والشيخ الموفق بن قدامة المقدسي . فأمره محمول على أنه سكت عن ذلك لوضوحه . ودلائلهم ترشد إلى أن مرادهم حالة العطف ١ هـ ثم استدل على ذلك ورد على القرافي في اجرائه الخلاف وان لم يكن ثم عطف . ثم نقل عن أبيه قوله : نعم . ذكر البيانيون أن ترك العطف قد يكون لكمال الارتباط .

(٤) محل الخلاف في هذه المسألة في غير الجملة الأخيرة . اذ الاستثناء يرجع إليها اتفاقا . وفي غير الجمل التي قام الدليل على أن الاستثناء فيها راجع إلى الأولى منها قطعا كما في قوله عليه السلام : « ليس على المسلم في عبده ولا فرسه صدقة الا صدقة الفطر » فانه عائد إلى الأول فقط . أو قام على أنه راجع إلى الجميع كما في قوله تعالى : « إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله . ويسعون في الأرض فسادا أن يقتلوا . أو يصلبوا . أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف . أو ينفوا من الأرض . ذلك لهم خزي في الدنيا . ولهم في الآخرة عذاب عظيم . الا الذين تابوا » الآية . أو أنه راجع إلى الأخيرة فقط . كما في قوله تعالى : « فإن كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله الا أن يصدقوا » فهو راجع إلى أقرب مذكور وهو الدية جزما .

فمحل الخلاف اذن فيما اذا أمكن عود الاستثناء إلى الجميع كما في قوله تعالى : « والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة . ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا . وأولئك هم الفاسقون . الا الذين تابوا » فالاستثناء عائد إلى الفاسقين قطعا . غير عائد إلى الجلد قطعا . الا على رأي شاذ للشعبي . وفي عوده إلى الشهادة الخلاف .

وإلى ما ذهب إليه الشيرازي هنا من عود الاستثناء إلى الجميع هو مذهب الشافعي رضي الله عنه ومذهب الجمهور . والعود إلى الجميع عندنا ظاهر لا نص .

وانظر الابهاج (٩٥/٢) ونهاية السول (٩٥/٢) والإحكام (٢٧٨/٢) والمنتهى لابن الحاجب (ص ٩٢) ورفع الحاجب (٨ ق ـ ٤٦٠ أ) ومنتهى السول (٤٥/٢) والمستصفى (١٧٤/٢) والمنخول (ص ١٦٠/) وجمع الجوامع (١٧/٢) بناني وفواتح الرحموت (٣٣٢/٨) وتفسير الرازي (١٦٢/٢٣) واللمع (ص ٢٢/) .

وقال أصحاب أبي حنيفة : يرجع إلى أقرب المذكور[٥] فقط[٦] .

وقال الأشعرية[٧] : هو موقوف على الدليل[٨] .

لنا : هو أن الاستثناء معنى يقتضي التخصيص ، لا يستقل بنفسه ، فإذا تعقب جملا ، رجع إلى الجميع كالشرط ، وهو اذا قال : امرأتي طالق ، وعبدي حر ، ومالي صدقة إن شاء الله ، كان هذا الشرط يرجع إلى الجميع ، فكذلك الاستثناء .

ولأن ما جاز أن يرجع إلى كل واحدة من الجمل إذا انفردت ، عاد إلى /٣٩ ـ أ / جميعها إذا عطف بعضها على بعض ، كالشرط الذي ذكرناه ، ويبين صحة هذا هو أن الاستثناء في معنى الشرط ، ألا ترى أنه لا فرق بين قوله تعالى : « ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا إلا الذين تابوا[٩] » ، وبين قوله تعالى : « ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا ان لم يتوبوا »[١٠] وانما اختلف لفظهما ، فاذا رجع الشرط إلى الجميع ، وجب أن يرجع الاستثناء إلى الجميع .

---

(٥) كذا في الأصل .

(٦) أي إلى الجملة الأخيرة ولا يرجع إلى الأولى أو ما قبل الأخيرة الا بدليل . وانظر فواتح الرحموت (٣٣٢/٨) وتيسير التحرير (٣٠٢/٨) وتقرير التحبير (٢٦٩/٨) .

(٧) وهو مذهب القاضي أبي بكر الباقلاني ، والإمام الغزالي ، والشريف المرتضى ، ولكن الغزالي والباقلاني يقولان بالوقف ، وهو يقول بالاشتراك . وانظر الابهاج (٩٥/٢) والمستصفى (١٧٤/٢) والمنخول ص /١٦٠ .

(٨) انظر أثر الخلاف في هذه المسألة في الفروع الفقهية في التمهيد للاسنوي (ص ١٢١) وتخريج الفروع للزنجاني (ص ٢٠٤) .

هذا وفي المسألة مذاهب أخرى .

الأول : وهو مذهب أبي الحسين البصري ، وهو أنه ان تبين الإضراب عن الأولى فللأخيرة ، مثل أن يختلفا نوعا ، بأن تكون احداهما خبرية ، والأخرى انشائية ، أو فعلية ، والأخرى اسمية ، أو اسما وليس الثاني ضميرا يعود إلى الاسم في الجملة الأولى ، والا فللجميع ، صرح به البصري في المعتمد (٢٦٤/٨) ونقله عن القاضي عبد الجبار .

الثاني : وهو مختار ابن الحاجب ، وهو أنه ان ظهر الانقطاع في الجملة الأخيرة عن الأولى بامارة ، فللأخيرة ، وان ظهر الاتصال ، كان للجميع ، والا ، فالوقف ، وهو مختار الآمدي ، والامارة عنده أن تكون الواو للابتداء .

وهذان المذهبان يرجعان في النهاية إلى مذهب الواقفية .

(٩) النور ٤/٢٤ وانظر القرطبي (١٧١/٨٢) .

(١٠) أي فيما لو ورد في القرآن ، والا فليس في القرآن هذه الآية .

ولأنه يصلح عوده إلى كل واحدة من الجمل . وليس بعضها بأولى من البعض . فوجب أن يرجع إلى الجميع . كالعموم . لما صلح لفظه لكل واحد من الجنسين . ولم يكن بعضهما بأولى من البعض . حمل على الكل كذلك هاهنا .

ولأن المعطوف بالواو . كالمذكور جملة واحدة . يدلك عليه : هو أنه لا فرق بين أن يقول : اقتلوا اليهود . والنصارى . والمجوس وبين أن يقول : اقتلوا المشركين .

ثم ثبت أن الاستثناء إذا تعقب المذكور جملة عامة . رجع إلى الجميع . مثل أن يقول : اقتلوا المشركين الا من أدى الجزية . فكذلك اذا أفرد بعضها عن بعض وعطف بالواو .

فان قيل : فرق بين المذكور جملة واحدة . وبين المعطوف بالواو . ألا ترى لو قال لامرأته : أنت طالق ثلاثا إلا طلقة . يصح استثناؤه . ولو قال : أنت طالق . وطالق . وطالق . إلا تطليقة . لم يصح .

قلنا : هذه المسألة فيها وجهان[11] . فلا نسلم على أحدهما .

وان سلمنا . فلأن هناك لا يجوز أن ترد إلى كل واحد من الجملة عند الانفراد . فكذلك لا يجوز عند الاجتماع . وفي مسألتنا بخلافه .

فان قيل : اذا ذكر جملة عامة . ثم استثناء . لم يفصل بين الاستثناء والمستثنى منه بما يمنع الرجوع . وإذا عطف بعضها على بعض فقد فصل بين الاستثناء والجملة الأولى بما يمنع الرجوع . وهو الجملة المعطوفة .

قيل : الواو تقتضي الجمع /٣٩ ـ ب / والتشريك . والمذكور بالعطف كالمجموع بلفظ عام . فإذا رجع الاستثناء في أحدهما إلى الجميع . فكذلك في الآخر .

---

(١١) قال في التنبيه (ص ١٠٥) : وان قال : أنت طالق وطالق وطالق الا طلقة . طلقت ثلاثا على المنصوص . وقال في المهذب (٨٦/٢) : وان قال أنت طالق طلقة وطلقة الا طلقة ففيه وجهان . أحدهما : تطلق طلقة . لأن الواو في الاسمين المنفردين كالتثنية فيصير كما لو قال : أنت طالق طلقتين الا طلقة . والثاني : وهو المنصوص . انها تطلق طلقتين . لأن الاستثناء يرجع إلى ما يليه . وهو طلقة واستثناء طلقة من طلقة باطل . فسقط وبقي طلقتان . ا هـ .

واحتجوا : بأنه فصل بالجملة الثانية بين الجملة الأولى وبين الاستثناء ، فلم يرجع الاستثناء إليهما ، كما لو فصل بينهما بقطع الكلام واطالة السكوت .

قلنا : الفصل بين الجملة والاستثناء بالكلام[١٢] لا يمنع من عود الاستثناء ، وان كان الفصل بالاطالة والسكوت يمنع ، ألا ترى أنه لو فصل بين الجملة والاستثناء بالخبر بأن يقول : أعط بني تميم وبني طيء كل واحد دينارا إلا الكفار ، لم يمنع ذلك من رجوع الاستثناء إلى الجميع ، ولم يجعل ذلك بمنزلة مالو فصل بينهما بالسكوت .

قالوا : ولأنه استثناء تعقب جملتين ، فلم يرجع بظاهره إليهما كما لو قال : أنت طالق ثلاثا وثلاثا : إلا أربعا .

قلنا : إنما لم يرجع فيما ذكروه إلى الجميع ، لأن الاستثناء يرفع المستثنى منه ، وهاهنا لا يرفع المستثنى منه ، يدلك عليه : أن فيما ذكروه ، لو انفردت كل واحدة من هذه الجمل ، وتعقبها الاستثناء ، لم يرجع إليها ، وهاهنا (لو[١٣]) انفردت كل واحدة من هذه الجمل وتعقبها الاستثناء ، رجع إليها ، فدل على الفرق بينهما .

قالوا : ولأن العموم قد ثبت في كل واحدة من هذه الجمل ، وتعقبها الاستثناء ، وتخصيص جميعها بالاستثناء مشكوك فيه ، فلا يجوز تخصيص العموم بالشك .

قلنا : لا نسلم ثبوت العموم مع اتصال الاستثناء بالكلام ، ثم هذا يبطل بالجملة الواحدة إذا تناولت أشياء ، ثم تعقبها استثناء ، بأن العموم قد ثبت لكل واحدة من الجمل على زعمهم ، ثم الاستثناء يعود إلى الجميع .

وعلى أنا نعارضهم بمثله فنقول : القدر الذي حصل عليه الوفاق أصل داخل في عموم الجملتين بيقين ، وهو لم يتناوله الاستثناء /٤٠ ـ أ / بالإجماع ، وما زاد عليه مشكوك فيه ، فلا يحمل اللفظ عليه بالشك .

---

(١٢) أي الذي لا يكون أجنبيا ، بأن كان من تمام الكلام الأول ، كما سيأتي في مثاله ، والا فيضر . وانظر المسألة الأولى من مسائل الاستثناء حيث شرط فيه الاتصال ، وانظر المهذب (٨٦/٢) .

(١٣) هذه الزيادة لابد منها ليستقيم الكلام ، وهي ساقطة من الأصل .

قالوا : ولأن الاستثناء انما رد إلى ما تقدم . لأنه لا يستقل بنفسه . فاذا رد إلى ما يليه استقل . فلم تجز الزيادة عليه الا بدليل .

قلنا : هذا باطل بالشرط . فانه انما علق على ما يتصل به من الكلام لأنه لا يستقل بنفسه . وإذا رد إلى ما يليه استقل . ثم لا يقتصر عليه .

قالوا : لأنه لو قال : امرأتي طالق . وأعط فلانا عشرة دراهم ان دخل الدار . لم يرجع إلى الطلاق . فكذلك هاهنا .

قلنا : فيما ذكرتم عدل عن لفظ الخبر إلى الأمر . وقطع حكم الكلام الأول . فروعي حكم الشرط فيما استأنف . وليس كذلك في مسألتنا فانه لم يقطع ما تقدم بغيره . فوزانه من الشرط أن يقول : امرأتي طالق . ولفلان على عشرة دراهم ان دخلا الدار . فيرجع الشرط إلى الجميع .

واحتج : من ذهب إلى الوقف . بأنه يجوز أن يكون عائدا إلى البعض . ويجوز أن يكون عائدا إلى الجميع . فوجب التوقف فيه .

قلنا : هو وان احتمل أن يكون عائدا إلى البعض . الا أن عوده إلى الكل هو الظاهر . وقد دللنا عليه . فوجب حمل الكلام عليه وان احتمل غيره .



مسائل المجمل والمفصل

مسألة (١)

في القرآن مجاز[1] .

وقال بعض أهل الظاهر[2] : ليس في القرآن مجاز .

---

(١) هذا هو رأي جماهير العلماء سلفاً وخلفاً . قال ابن السبكي في الابهاج (١٩٣/١) ومن أنصف من نفسه ، ونفى العصبية عن كلامه ، أقر بأن القرآن مشحون بالمجاز ، وكيف لا ؟ وهو من نوابغ الفصاحة ، وبدائع كلمات العرب . ولا يخلو القرآن عن ذلك . وقد قال القاضي في مختصر التقريب : يلزم من اثبات المجاز في اللغة ، اثباته في القرآن ا هـ .

والقائلون بالمجاز هنا قائلون به مطلقاً سواء كان في القرآن أو الحديث ، إذ من قال به في القرآن قال به في الحديث من باب أولى .

(٢) نسبه في اللمع (ص ٥) لأبي بكر بن داود ، والغزالي في المنخول (ص ٧٦) للحشويه ، وهو لازم للأستاذ أبي اسحق الاسفراييني بناء على نفيه المجاز في اللغة مطلقاً ، كما قال في المنخول (ص/ ٧٥) على أن إمام الحرمين قال بعدم صحة نسبته إليه ، ونسبه ابن السبكي في رفع الحاجب (١/ق ٥٩ ـ ب) لأبي العباس بن القاص من قدماء الأصحاب . وفي جمع الجوامع (٣٠٨/١) بناني للرافضة وفي الابهاج (١٩٣/١) للفارسي . قال ابن السبكي : وظاهر النقل عمن أنكره من الظاهرية ، أنهم ينكرون مجاز الاستعارة ، كما صرح به ابن داود في كتاب الوصول اهـ .

وظاهر كلام الشيرازي هنا أن ابن داود يمنع وقوع المجاز في القرآن خاصة ، وهذا هو المشهور عنه ، إلا أن الإمام الرازي وأتباعه كالبيضاوي في المنهاج نسبوا إليه أنه يمنع المجاز في القرآن والحديث .

وبناء على هذا تكون المذاهب في المسألة أربعة :-

الأول ـ الجواز مطلقاً ، وهو رأي الجمهور .

الثاني ـ المنع مطلقاً ، وهو المنسوب للأستاذ الاسفراييني وأبي علي الفارسي .

الثالث ـ المنع في القرآن خاصة والجواز في غيره ، وهو المشهور عن ابن داود ، والرافضة ، وبعض الحنابلة والمالكية .

الرابع ـ المنع في القرآن والحديث ، والجواز في غيرهما ، وهو ما نقله الرازي وأتباعه عن ابن داود .

وهناك مذهب خامس ، وهو لابن حزم من الظاهرية ، وهو أنه لا يجوز استعمال المجاز في خطاب الله ورسوله إلا إذا ورد به النص ، أو قام عليه الإجماع ، أو ضرورة الحس ، كما صرح بذلك في كتابه الاحكام في أصول الأحكام (١ / ٤١٣) قال ابن حزم : فكل خطاب خاطبنا الله تعالى به أو رسوله ﷺ ، فهو على موضوعه =

لنا : هو أن المجاز ما تجوز عن موضوعه . إما بزيادة . أو نقصان . أو تقديم . أو تأخير . أو استعارة . وقد وجد جميع ذلك في القرآن .

فالزيادة : كقوله تعالى : « ليس كمثلِهِ شيءٌ[3] » . والمراد : ليس مثله شيء .

والنقصان : كقوله : « واسألِ القَرْيَةَ[4] » . والمراد به أهل القرية .

والتقديم والتأخير : كقوله : « والذي أخْرَجَ المرعى . فَجَعَلَهُ غُثاءً أحْوى[5] » . والمراد به : أخرج المرعى أحوى . فجعله غثاء

والاستعارة : كقوله تعالى : « يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ ساق[6] » . فعبر عن شدة / ٤٠ ـ ب / الحال بكشف الساق . لأن عند الشدائد يكشف عن الساق .

وأمثال ذلك في القرآن أكثر من أن يحصى .

وقد ألزم أبو العباس بن سريج ابن داود في المناظرة له في قوله تعالى : « لهُدِّمَتْ صَوامِعُ وبِيَعٌ وَصَلَواتٌ وَمَسَاجِدُ[7] » . فعبر عن الصلوات بالمساجد . لأن الصلوات لا يتأتى هدمها .

= في اللغة . ومعهوده فيها . إلا بنص أو إجماع . أو ضرورة حس تشهد بأن الاسم قد نقله الله تعالى أو رسوله ﷺ عن موضوعه إلى معنى آخر . فإن وجد ذلك أخذناه على ما نقل إليه . وهذا الذي لا يجوز غيره ا هـ .

قال الإمام الغزالي في المستصفى (٦٧/١) محاولاً التوفيق بين المنكر والمثبت : « المجاز اسم مشترك . قد يطلق على الباطل الذي لا حقيقة له . والقرآن منزه عن ذلك . ولعله الذي أراده من أنكر اشتمال القرآن على المجاز . وقد يطلق على اللفظ الذي تجوز به عن موضوعه . وذلك لا ينكر في القرآن » اهـ وقال نحوا من هذا في المنخول (ص /٧٥) .

(٣) شورى ٤٢ / ٤٢ . وانظر القرطبي (١٦ / ٣٨) .

(٤) يوسف ٨٢/١٢ وانظر القرطبي (٢٤٥/٩) .

(٥) الأعلى ٤/٨٧ ـ ٥ .

(٦) القلم ٤٢/٦٨ ـ وانظر القرطبي (٢٤٨/١٨) .

(٧) الحج ٤٠/٢٢ . وانظر القرطبي (٦٨/١٢) .

وألزمه قوله تعالى : « جداراً يريد أن ينقض[٨] » . والارادة لا تصح من الجدار . فلم يجد عن ذلك محيصاً .

واحتجوا : بأن استعمال المجاز لموضع الضرورة . وتعالى الله بأن يوصف بالاضطرار .

والجواب : أنا لا نسلم أن استعمال المجاز لموضع الضرورة . بل ذلك عادة العرب في الكلام . وهو عندهم مستحسن . ولهذا تراهم يستعملون ذلك في كلامهم مع القدرة على الحقيقة . والقرآن نزل بلغتهم . فجرى الأمر فيه على عادتهم .

قالوا : القرآن كله حق . ولا يجوز أن يكون حقاً ولا يكون حقيقة .

والجواب : أنه ليس الحق من الحقيقة بسبيل . بل الحق في الكلام : أن يكون صدقاً . وأن يجب العمل به . والحقيقة : أن يستعمل اللفظ فيما وضع له . سواء كان ذلك صدقاً أو كذباً . ويدل عليه : أن قول النصارى : (الله ثالث ثلاثة[٩]) وهو حقيقة فيما أرادوه . وقوله عليه السلام لرحاله : « يا أنجشة ارفق بالقوارير[١٠]) وليس بحقيقة فيما استعمل فيه . وهو صدق وحق . فدل على أن أحدهما غير الآخر .

* * *

---

(٨) الكهف ٧٧/١٨ . وانظر القرطبي (٢٣/١١) .

(٩) المائدة ٧٣/٥ وأول الآية « لقد كفر الذين قالوا إن الله . ثالث ثلاثة » وانظر القرطبي (٦ / ٢٤٩) .

(١٠) الحديث رواه البخاري في صحيحه . في كتاب الأدب ٩٠ باب ما يجوز من الشعر ـ ١٠٩ باب من دعا صاحبه ١١٦ باب المعاريض مندوحة عن الكذب بلفظ : « ارفق يا أنجشة ـ ويحك ـ بالقوارير » وفي الأدب المفرد ٢٩٣ باب المعاريض . ومسلم في كتاب الفضائل حديث رقم ٧٠ ـ ٧١ ـ ٧٢ .

والقوارير ضعفة النساء . وأنجشة هذا حبشي . يكنى أبا مارية . وأراد عليه السلام أن الإبل إذا سمعت الحداء أسرعت في المشي واشتدت فأزعجت الراكب . ولم يؤمن على النساء السقوط . وإذا مشت رويداً أمن على النساء اهـ سندي (٧٣/٤) .

مَسْأَلَة (٢)

ليس في القرآن شيء غير العربية(١).

وقال بعض المتكلمين(٢): في القرآن كلمات بغير العربية(٣) كالمشكاة(٤)

---

(١) موضع الخلاف في هذه المسألة في غير الأعلام. إذ الأعلام الأعجمية واقعة فيه باتفاق كما قاله ابن السبكي في رفع الحاجب (٨/ق ٦١ - أ) والقرطبي في التفسير (٦٨/١) وفي غير التراكيب إذ هي غير واقعة اتفاقاً.

وهذا الذي اختاره الشيرازي هو مذهب امامنا الشافعي رضي الله تعالى عنه وأرضاه وقد نص عليه في الرسالة (ص ٤٠ فقرة ١٢٧) فقال: ومن جماع علم كتاب الله، العلم بأن جميع كتاب الله إنما نزل بلسان العرب.

وقال في (فقرة ١٣٢ - ص ٤١)، وقد تكلم في العلم من لو أمسك عن بعض ما تكلم فيه منه. لكان الإمساك أولى به وأقرب من السلامة له إن شاء الله.

فقال منهم قائل: إن في القرآن عربياً وأعجمياً.

والقرآن يدل على أنه ليس من كتاب الله شيء إلا بلسان العرب.

ووجد قائل هذا القول من قبل ذلك منه، تقليداً له. وتركاً للمسألة له عن حجته. ومسألة غيره ممن خالفه.

وبالتقليد أغفل من أغفل منهم. والله يغفر لنا ولهم.

هذا نص الشافعي رضي الله عنه. أتبعه بنصوص دلل فيها على رأيه، وانتصر لمذهبه، ولولا خشية الخروج عن دائرة الاختصار والايجاز لنقلته بحروفه. فإنه عقد نظم نفيس المعاني، وحلي تتسابق للتزين به صفحات الكتب لما فيه من جميل المباني. وليس بعد كلام إمامنا - وهو حجة في العربية - كلام، وقد شنع على من قال بأن فيه أعجمي.

وقد وافقه على هذا الرأي أيضاً الإمام الكبير أبو جعفر محمد بن جرير الطبري في تفسيره (١١/٨) إذ عقد له فصلاً طويلاً أفاد فيه وأجاد. ونقله ابن الحاجب عن الأكثرين. ومشى عليه الإمام الرازي وأتباعه والآمدي. واختاره الإمام ابن السبكي جمع الجوامع. ونصره القاضي أبو بكر الباقلاني في التقريب. وانظر الابهاج (١٧٩/٨) ونهاية السول (١٧٩/٨) وجمع الجوامع (٣٢٦/٨) بناني والإحكام (٤٧/٨)

(٢) منهم الإمام الغزالي في المستصفى (٦٨/٨) وابن الحاجب في المنتهى (ص ١٧) والمختصر، وهو مذهب ابن عباس، وعكرمة رضي الله عنهما. وانظر رفع الحاجب (٨/ق ٦١ - أ) والإحكام (٤٧/٨) ومنتهى السول (٤٢/٨).

(٣) في نسخة أشار إليها في هامش الأصل: ليس بالعربية..

(٤) قال في المحصول هي حبشية. وقال الآمدي في الاحكام: هي هندية. ومعناها في اللغة: الكوة. الاحكام (٤٧/٨).

، والقسطاس[٥] ، والسجيل[٦] ، والإستبرق[٧] ، وغير ذلك[٨] .

لنا : قوله تعالى : « إنا أنزلناه قرآناً عربياً[٩] » . وقوله تعالى : « ولو جَعَلْناهُ قرآناً أعْجمياً لقالوا لَولا فُصِّلَتْ آياتُهُ أَأَعْجَمِيّ وَعَرَبِيّ[١٠] » وهذا نص في أنه ليس فيه غير العربي .

ولأن الله تعالى جعل القرآن معجزة /٤٨ ـ أ / نبيه ﷺ ، ودلالة صدقه ليتحداهم به . فلو كان فيه غير العربي ، لما صح التحدي به ، لأن الكفار يجدون إلى رده طريقاً ، بأن يقولوا ان فيما أتيت به غير العربي ، ونحن لا نقدر على كلام بعضه عربي وبعضه عجمي ، وإنما نقدر على معارضة العربي المحض .

واحتجوا : بأنا وجدنا في كتب الله تعالى ألفاظاً بغير العربية كالمشكاة : كوة بالهندية ، والإستبرق والسجيل بالفارسية ، وربما قالوا : إن فيه ما (لا)[١١] يعرفه العرب ، وهو الأب[١٢] ، في قوله تعالى : « وفاكهة وَأَبّا[١٣] » . فدل على أن فيه غير العربي .

---

(٥) القسطاس : وهي الميزان ، مأخوذة من القسط ، وهو العدل ، وقيل : رومي معرب . بناء على هذا القول الضعيف الذي يجيز وجود غير العربي في القرآن .

(٦) السجيل : قال النحاس : السجيل : الشديد الكثير وسجيل وسجيين اللام والنون اختان . وقال أبو عبيدة : الشديد،وأنشد : ضرباً تواصى به الأبطال سجيناً . وانظر القرطبي (٨١/٩) .

وقال ابن فارس في معجم مقاييس اللغة (١٣٦/٣) : هو مأخوذ من السجل .

قال القرطبي (٨٢/٩) : وقالت طائفة منهم ابن عباس ، وسعيد بن جبير ، وابن اسحق : سجيل : لفظة غير عربية عربت . أصلها سنج وجيل ، وهما بالفارسية حجر وطين ، عربتهما العرب وجعلتهما اسماً واحداً .

(٧) الاستبرق : هو ما غلظ من الديباج ، قيل : هو استفعل من البريق ، وقال القتبي : فارسي معرب ، قال القرطبي (٣٩٧/١٠) والصحيح أنه وفاق بين اللغتين ، إذ ليس في القرآن ما ليس من لغة العرب .

(٨) قد عد منها ابن السبكي في رفع الحاجب (٨/ق ـ ٦١ ـ أ) سبعاً وعشرين لفظاً .

(٩) يوسف ٢/١٢ وانظر القرطبي (١١٨/٩) والآلوسي (١٧١/١٢) .

(١٠) فصلت ٤١/٤١ . وانظر القرطبي (٣٦٦/١٥) .

(١١) ليست في الأصل ، وهي زيادة لا بد منها ليستقيم الكلام . وسيستعملها الشيرازي بعد أسطر في الجواب .

(١٢) الأب : هو كل ما نبت من الأرض مما لا يأكله الناس ولا يزرعونه من الكلأ وسائر أنواع المراعي . وقد سئل عنه الصديق فقال : أي سماء تظلني وأي أرض تقلني إذا قلت في كتاب الله ما لا أعلم . الدر المنثور (٣١٦/٦) .

(١٣) عبس ٣١/٨٠ وانظر القرطبي (٢١٨/١٩) والآلوسي (٤٧/٣٠) .

والجواب : أنا لا نسلم فيه كلمات بغير العربية . بل كل ذلك بلغة العرب . وإنما وافقتها الفرس والهند في النطق بها . كما وافقوا في كثير من كلامهم . فيقولون : حراج مكان السراج . والشراويل مكان السراويل . والفرس يقولون في السماء : اسمان . وفي الجبال : أوجبا . وغير ذلك من الأسماء .

والذي يدل عليه . هو أن الله تعالى أضاف ذلك إليهم . فدل على أنهم سبقوا إلى ذلك . وتبعهم الفرس والهند .

وقولهم : إن فيه مالا تعرفه العرب . وهو الأب . غلط . فإن الأب الحشيش . فليس إذا لم يعرفه بعضهم خرج أن يكون ذلك لغة العرب .

لأن لغة العرب أوسع اللغات . فيجوز أن يخفى بعضها على بعض لكثرتها[١٤] . ولهذا روي عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال : « لم أعلم (أن)[١٥] معنى قوله سبحانه « فاطر السموات والأرض[١٦] » حتى سمعت امرأة تقول : أنا فطرته . فعلمت أنه أراد به منشيء السموات والأرض[١٧] » .

قالوا : وأيضاً فإن النبي ﷺ مبعوث إلى الكافة . فيجب أن يكون في الكتاب من كل لغة .

قلنا : /٤١ ـ ب / فهذا يقتضي أن يكون فيه من جميع اللغات . من الزنجية . والتركية . والرومية . وفي إجماعنا على خلاف هذا . دليل على بطلان ما قالوه .

ولأنه لو كان كذلك . لكان يجب أن يكون فيه من هذه اللغات قدراً يعلم به المراد . ويقع به التبليغ . فأما هذه الكلمات الشاذة فلم يعلم بها شيء . ولا يقع بها بيان .

ولأنه وإن كان مبعوثاً إلى الكافة . إلا أن القصد اعجاز العرب . فإنهم أهل

(١٤) انظر ما قاله الإمام الشافعي في هذا المعنى في الرسالة (ص /٤٢) .

(١٥) لعل هذا الحرف من زيادة الناسخ . أو أن الخبر ساقط من الكلام أثناء النسخ . وإلا فلا معنى له .

(١٦) الأنعام ١٤/٦ . وانظر القرطبي (٣٩٦/٦) .

(١٧) قال السيوطي : أخرج أبو عبيدة في فضائله . وابن جرير . وابن الأنباري في الوقف والابتداء عن ابن عباس . قال : كنت لا أدري ما فاطر السموات . والأرض حتى أتاني أعرابيان يختصمان في بئر . فقال أحدهما : أنا فطرتها يقول أنا ابتدأتها »ا هـ الدر المنثور (٧/٣) .

اللسان والفصاحة والبيان . فإذا ظهر عجزهم عن الإتيان بمثله ، دل على أن غيرهم عن ذلك أعجز ، وثبت صدقه في حق الجميع ، وعلى هذا الترتيب أجرى الله تعالى أمر معجزات الأنبياء ، فبعث موسى إلى أحذق الناس بالسحر ، في زمان كانوا يدعون السحر ، فجعل معجزته من جنس يدعونه ، حتى إذا عجزوا عن مثله ، دل على أن غيرهم أعجز .

وبعث عيسى - ﷺ - في زمن الأطباء ، وجعل معجزته من جنس ما يتعاطونه ، حتى إذا اعترفوا بالعجز عن مثله ، دل على أن غيرهم عن ذلك أعجز .

فكذلك هاهنا ، لما أن كانت العرب في ذلك الزمان أفصح الناس لساناً وأحسنهم بياناً ، جعل المعجزة من جنس ما كانوا يدعونه ، ليكون ذلك أظهر في الإعجاز ، وأبين في الدليل .

* * *

مسألة (٣)

يجوز أن يراد باللفظ الواحد معنيان مختلفان[١] ، كالأقراء يراد به الحيض والطهر ، واللمس يراد به الجماع واللمس باليد ، وبه قال أبو علي الجبائي .

وقال أصحاب أبي حنيفة[٢] : لا يجوز أن يراد باللفظ الواحد معنيان مختلفان ، وهو قول أبي هاشم[٣] .

---

(١) أي بشرط إمكان الجمع بينهما ، فإذا امتنع الجمع بينهما كما في الضدين والنقيضين ، فلا يجوز اتفاقاً . وذلك مثل صيغة « افعل » عند من يجعلها حقيقة في الطلب والتهديد ، فإنها مشتركة حينئذ بين معنيين متضادين لا يمكن الجمع بينهما ، ولا الحمل عليهما ، كما سيذكره الشيرازي بعد قليل أثناء المناقشة . وانظر الابهاج (١٦٦/١) حيث صرح البيضاوي بهذا الشرط .

وهل حمله على معنييه من قبيل الحقيقة أم المجاز ، خلاف ، وهل هو عند التجرد عن القرينة ظاهر فيهما أم مجمل ؟ وعلى الظهور ، هل هو من قبيل العام ، أم الاحتياط ؟ خلاف أيضاً ، ليس هذا مكانه وسنفرد له بحثاً مستقلاً إن شاء الله تعالى .

وإلى هذا الذي ذهب إليه الشيرازي ذهب القاضيان ، أبو بكر الباقلاني وعبد الجبار المعتزلي والإمام البيضاوي ، وابن الحاجب ، والآمدي في منتهى السول ، وهو مذهب الإمام الشافعي رضي الله تعالى عنه وأرضاه ، ولقد اشتهرت هذه المسألة بـ « الشافعية » كما قال ابن السبكي في رفع الحاجب (١/ق ٣٨٦ ـ أ) وانظر الابهاج (١٦٦/١) ونهاية السول (١٦٦/١) والاحكام (٢٢٢/٢)ومنتهى السول (٢٩/٢) والمنتهى لابن الحاجب (ص/ ٨٠) والمستصفى (٧١/٢) ط . بولاق ، والمنخول (ص/ ١٤٧) واللمع (ص/ ٥) وفيها تفصيل نفيس .

(٢) وإلى هذا ذهب أبو هاشم ، وأبو الحسين البصري ، والكرخي والإمام فخر الدين الرازي ، والغزالي ، وإمام الحرمين كما نقله ابن السبكي في الابهاج ، (١٦٦/١) ونقله البصري في المعتمد (٣٢٤/١) عن أبي عبد الله البصري ، والقرافي عن مالك وأبي حنيفة ، إلا أن الغزالي والبصري أبا الحسين قد فصلا ، فأجازا ذلك إرادة ومنعاه لغة ، وغيرهما يمنعه لغة وإرادة ، وانظر المستصفى (٧١/٢) .

هذا وفي المسألة مذهب ثالث وهو أنه يجوز في النفي لا الاثبات وانظر أصول السرخسي (١٢٦/١ ، ١٦٢/١) والكشف (٤٠/١) وتيسير التحرير (٢٣٥/١) لتقف على نصوص الأحناف في المسألة :

(٣) انظر أثر الخلاف في هذه المسألة في الفروع الفقهية في التمهيد للاسنوي (ص ٤٢) .

لنا : أن كل معنيين جاز إرادتهما بلفظين ، جاز إرادتهما بلفظ يصلح لهما ، كالمعنيين المتفقين . وذلك أن تقول : إذا أحدثت فتوضأ ، تريد به البول والغائط .

ولأن المنع من ذلك لا يخلو /٤٢ ـ أ / إما أن يكون لاستحالة اجتماعهما في الإرادة ، كاستحالة العموم والخصوص ، والإيجاب والاسقاط أو لأن اللفظ لا يصلح لهما . ولا يجوز أن يكون للوجه الأول . لأنه لا يستحيل أن يريد بقوله : « أو لامستم النساء[٥] » ، الملامستين ، ولا أن يريد بقوله « ثلاثة أقراء[٦] » كلا القرأين ، ولهذا يصح أن يصرح بهما فيقول : إذا لمست باليد وجامعت فتطهر ، وإذا طلقت فاعتدي بثلاثة أقراء من الحيض والطهر .

ولا يجوز أن يكون لأن اللفظ لا يصلح لهما ، لأن اللفظ يصلح لهما ، إما على سبيل الحقيقة ، أو على سبيل المجاز ، فلم يكن للمنع منه وجه .

واحتجوا : بأن العبارة الواحدة لا يجوز أن يراد بها ما وضعت له حقيقة ، وما لم توضع له حقيقة . ولهذا لا يجوز أن يراد بلفظ الأمر الإيجاب والتهديد ، فكذلك هاهنا .

قلنا : هذا يبطل بالماء المذكور في آية التيمم . فإن المخالف لنا في هذا حمله على الماء والنبيذ ، وهو حقيقة في أحدهما دون الآخر .

فأما الإيجاب والتهديد فلا يجوز اجتماعهما في الإرادة في شيء واحد ، في حالة واحدة ، بل عليه أنه لا يصلح أن يصرح بهما جميعاً ، وليس كذلك هاهنا ، فإنه يصلح اجتماعهما في الإرادة على ما بيناه ، واللفظ يصلح لهما ، فصح إرادتهما ، كالمعنيين المتفقين .

قالوا : ولأنه لو جاز أن يراد بلفظ واحد معنيان مختلفان ، لجاز أن يراد باللفظ الواحد تعظيم الرجل والاستخفاف به ، ولما لم يجز ذلك ، لم يجز هذا .

قلنا : التعظيم والاستخفاف معنيان متضادان ، ولا تصح إرادتهما باللفظ

---

(٥) المائدة ٦/٦ وانظر القرطبي (٨٠/٦) .

(٦) وذلك في قوله تعالى « ثلاثة قروء » في سورة البقرة .

الواحد . ولهذا لو صرح بما يقتضي الاستخفاف والتعظيم في حالة واحدة ، لما صح . وليس كذلك هاهنا . فإنهما لا يتضادان في الإرادة . ألا ترى أنه لو صرح بهما في لفظين /٤٢ ـ ب / جاز ذلك . فبان الفرق بينهما .

قالوا : ولأن طريق هنا اللغة ، ولم نر أهل اللغة استعملوا اللفظ الواحد في معنيين مختلفين في أحدهما حقيقة ، وفي الآخر مجازاً ، وفي أحدهما صريحاً ، وفي الآخر كناية . فدل على أن ذلك لا يجوز .

قلنا : لا نسلم فإن ذلك في الاستعمال ظاهر . ألا ترى أنه يصح أن يقول : « من لم يلمس امرأته . فلا طهر عليه » ويريد به نفي جنس اللمس في الجماع وما دونه . وإذا صح ذلك في النفي ، صح في الإثبات ، إذ لا فرق بينهما .

ويدل عليه : أنه يجوز أن يقول : نهيتك عن مسيس النساء . ويريد به اللمس باليد والجماع . وإن كان لمعنيين مختلفين . فدل أن ذلك جائز .

* * *

مَسْأَلَة (٤)

العموم إذا دخله التخصيص ، لم يصر مجملاً[1] ، ويصح الاحتجاج به فيما بقي من اللفظ[2] ، وبه قال بعض أصحاب أبي حنيفة[3] ، وهو قول المعتزلة[4] .

وقال عيسى بن أبان : إذا دخله التخصيص صار مجملاً[1] ، فلا يجوز التعلق بظاهره ، وحكى ذلك عن أبي ثور .

وقال أبو الحسن الكرخي : إذا خص بالاستثناء ، أو بكلام متصل

---

(١) الموجود في الأصل « محتملاً » ـ ولعله من الناسخ . والذي أثبته هو الذي أجمع عليه الأصوليون حين التعرض لهذه المسألة . وصرح به في اللمع (ص ٢٧/) بل صرح به هنا في الكلام على مذهب البصري فقال بعد آية (والسارق والسارقة) : صار مجملاً . وهذا دليل واضح على التحريف من الناسخ . وهو الذي سيصرح به أثناء المناقشة كثيراً . وانظر تعليق (١١) .

(٢) قال ابن السبكي في الابهاج (٨٤/٢) : يشبه أن تكون هذه المسألة مفرعة على قول من يقول : العام المخصوص مجاز . فإن من قال غير ذلك ، احتج به هنا لا محالة ا هـ قلت : وهذا ما سيصرح به الشيرازي في أثناء المناقشة على لسان المخالفين . فانظر مسألة العام المخصوص هل هو مجاز أم لا في ص ١٢٠ .

(٣) فرض الكلام في هذه المسألة في العام إذا خص بمعين . وهي المسألة التي يخالف فيها من ذكرهم هنا كما هو معروف ومشهور في كتب الأصول وأما إذا خص بمبهم فقد نقل الاتفاق على أن الباقي يكون مجملاً . ولكن ابن السبكي في الابهاج (٨٤/٢) . نازع في هذا الاتفاق . وله الحق في هذه المنازعة . فإن من الأصوليين من قال بأن العام يبقى حجة وإن كان المخصص مبهماً . كالسرخسي في أصوله (١٤٤/١) والبزدوي في أصوله (٣٠٨/١ من الكشف) وغيرهما . وسواء وقع فيها خلاف أم لا . فالجمهور الأكبر على أنه يكون مجملاً في تلك الحالة . وهي مسألة أخرى . فالمسألة التي معنا إذن في العام المخصص بمعين .

(٤) في الأصل « المعبر له » وهو تصحيف ظاهر من الناسخ . وهذا الذي ذهب إليه الشيرازي هنا هو مذهب الجمهور . فهو مختار الغزالي وإمام الحرمين . والإمام الرازي ، وأتباعه . والآمدي . وابن الحاجب . وابن السبكي . وابن الهمام . ونقله ابن السبكي عن معظم الفقهاء . وانظر الابهاج (٨٤/٢) ونهاية السول (٨٤/٢) والإحكام (٢١٣/٢) ومنتهى السول (٢٧/٢) والمنتهى لابن الحاجب (ص ٧٨/) والمستصفى (٥٤/٢) . وتيسير التحرير (٣١٣/١) وفواتح الرحموت (٣٠٨/١) واللمع (ص ٢٧/) .

صح التعلق به ، وإن خص بدليل منفصل ، لم يصح التعلق به[8] . وقال أبو عبد الله البصري[9] : إن كان الحكم الني يتناوله العموم يحتاج إلى شرائط وأوصاف لا ينبئ اللفظ عنها كقوله تعالى : « والسَّارِقُ والسَّارِقَةُ[10] » ، صار مجملاً[11] ، وجرى في الحاجة إلى البيان مجرى قوله تعالى : « وأقِيموا الصلاة[12] » ، فلا يحتج به إلا بدليل[13] .

لنا : أن فاطمة - رضي الله عنها - احتجت على أبي بكر الصديق - رضي الله عنه - بقوله تعالى : « يُوْصيكُمُ اللهُ في أَوْلادِكُم لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ[14] » ، ولم ينكر أبو بكر ، ولا أحد من الصحابة احتجاجها بالآية ، وإن كان قد دخلها التخصيص في الرقيق ، /٤٣ - أ / ، والكافر ، والقاتل .

ولأنه لو كان دخول التخصيص في اللفظ يمنع الاحتجاج به ، لوجب التوقف في

---

(٨) وهذا مذهب البلخي أيضاً .

(٩) هو الحسين بن علي ، أبو عبد الله البصري الملقب بالجعل ، رأس المعتزلة ، له تصانيف كثيرة على مذهبهم ، حنفي المذهب ، منتشر الصيت واسع العلم ، يرجع إلى قوة عجيبة في التدريس ، وطول نفس في الإملاء ولد سنة ٢٩٣ وتوفي سنة ٣٦٩ عن نحو من ثمانين عاماً (طبقات الشيرازي ص ١٢١ - تاريخ بغداد - ٧٣/٨ - العبر ٣٥١/٢ - شذرات الذهب ٦٨/٣) .

(١٠) المائدة /٣٨ وانظر القرطبي (٣٢٧/٦) .

(١١) كذا في الأصل ، وهو الصواب ، وهذا دليل على أن الذي ذكره الناسخ في أول الكلام من أنه (محتملاً) تحريف .

(١٢) البقرة ٤٣/٢ .

(١٣) وأما إذا لم يحتج إلى شرائط وأوصاف ولا يمنع التخصيص تعلق الحكم به ، جاز التعلق به ، ولم يكن مجملاً .

هذا وفي المسألة أقوال أخرى :

الأول : إن كان العام المخصوص ، لو تركنا وظاهره من دون التخصيص ، لكنا نمتثل ما أريد منا ، ونضم إليه ما لم يرد منا ، صح الاحتجاج به ، وذلك كقوله تعالى : « اقتلوا المشركين » المخصص بأهل الذمة ، فإنا لو خلينا وظاهره لكنا نقتل كل من صدق عليه الاسم من الحربي ، والذمي ، والمستأمن فكنا قد امتثلنا في ذلك ما أريد منا ، وما لم يرد ، وإن كان بحيث لو تركنا وظاهره من غير بيان التخصيص لم يمكنا أن نمتثل ما أريد منا ، لم يجز التمسك به ، وهو كقوله تعالى « أقيموا الصلاة » ، لأنه لو لم يبين مراده ، لم يمكنا فعل ما أراده من الصلاة الشرعية ، وهذا قول القاضي عبد الجبار المعتزلي ، الإحكام (٢١٤/٢) .

الثاني : أنه يجوز التمسك به في أقل الجمع ، ولا يجوز فيما زاد عليه ، قال الهندي : وهذا يشبه أن يكون قول من لا يجوز التخصيص إلى أقل من أقل الجمع الإحكام (٢١٤/٢) .

(١٤) النساء ١١/٤ وانظر القرطبي (٥٥/٥) والآلوسي (٢١٦/٤) .

كل ما يرد من ألفاظ العموم . لأنه ما من خطاب إلا وقد اعتبر في اثبات حكمه صفات في المخاطب . من تكليف . وإيمان . وغير ذلك . فيؤدي ذلك إلى قول أهل الوقف . وقد أجمعنا على بطلان قول أهل الوقف .

فإن قيل : أنتم أيضاً توقفتم في العموم على تعرف ما يوجب تخصيصه[١٥] . ولم يصر ذلك في معنى قول أهل الوقف .

قلنا : نحن نتوقف في الخطاب إلى غاية . وهو إلى أن ينظر في الأصول . فإذا لم نجد ما يخصصه . حملناه على العموم . وأنتم تتوقفون في كل ما يرد من العموم . فلا تعملون به إلا بأدلة . فصار ذلك كقول أهل الوقف .

وأما الدليل على البصري : فهو أن المجمل ما لا يعقل المراد من لفظه . وما يراد بآية السرقة . معقول من ظاهر اللفظ . فصار بمنزلة قوله : (اقتلوا المشركين[١٦]) .

ولأن هذا الخطاب . لو حملناه على ظاهره لم نخطئ[١٧] إلا في ضم ما (لم[١٨]) يرد على ما أريد . فإذا بين ما لم يرد . بقي على ظاهره في الباقي . فوجب المصير إليه . والعمل به . كما تقول في سائر العمومات .

واحتجوا : بأن هذا مبني على أصلنا . وهو أن العموم إذا خص . صار مجازاً . وقد دللنا عليه في موضعه[١٩] . فإذا ثبت هذا لم يكن حمله على بعض الوجوه بأولى من البعض . فوجب أن يفتقر إلى البيان[٢٠] .

---

(١٥) أي عند الكلام على البحث عن المخصص قبل العمل بالعام . هل يجب أم لا . وقد اختار هناك وجوب البحث . انظر ص ١١٩ .

(١٦) التوبة ٥/٩ .

(١٧) في الأصل يحط . والصواب ما أثبته . والناسخ يهمل الهمزة دائماً .

(١٨) هذا الحرف ليس موجوداً في الأصل . ولكنه لا بد منه ليستقيم الكلام . وكما هو مفهوم من السياق . حيث كرره فيه . فقال بعده : فإذا بين ما لم يرد . وكذلك استعمل نفس هذا الأسلوب في آخر المسألة فقال : في ضم ما لم يرد .

(١٩) انظر ص ١٢٢ .

(٢٠) هذا دليل على أن هذه المسألة فرع عن كون العام بعد التخصيص مجازاً كما أشرنا إليه في صدر المسألة ص ١٨٤ .

والجواب : أنا لا نسلم هذا الأصل . وقد بينا الكلام عليه في موضعه . فأغنى عن الإعادة .

قالوا : ولأنه إذا دخله التخصيص ، لم يوجب حكمه ، فبطل الاحتجاج به ، كما قلتم في العلل .

والجواب : هو أنه لو كان هذا دليلًا علينا ، فهو دليل عليكم ، فإن تخصيص العلل لا يمنع الاحتجاج بها عندهم ، فيجب أن يكون تخصيص العموم لا يمنع من الاحتجاج به .

وعلى أن عندنا إنما لم يجز الاحتجاج بما خص من العلل ، لأنها تظهر من جهة المستدل ، ولا يعلم صحتها إلا بدليل ، ولا /٤٣ - ب / شيء يدل عليه إلا السلامة والجريان ، وليس كذلك العموم ، فإنه يظهر من جهة صاحب الشرع ، فلا يحتاج في صحته إلى دليل ، فافترقا .

قالوا : ولأنه إذا دخله التخصيص ، صار كأنه أورد لفظ العموم ثم قال : أردت به بعض ما يتناوله ، وما هذا سبيله ، لا يحتج به فيما أريد به ، كما تقول في قوله تعالى : « إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ[٢١] » ، فإنه لا يعلم من لفظه ما فيه اثم[٢٢] إلا بدليل .

قلنا : إنما لم يعلم المراد من الآية التي ذكروها ، لأنه علق ذلك على بعض مجهول ، فاحتيج في معرفته إلى دليل آخر ، وفي مسألتنا ، علق الحكم على لفظ يعلم منه الجنس ، فإذا تبين ما ليس بمراد ، بقي الباقي على ظاهره[٢٣] .

واحتج البصري : بأن آية السرقة لا يمكن العمل بها ، حتى تنضم إليها شرائط لا ينبئ اللفظ عنها ، والحاجة إلى بيان الشرائط التي يتم بها الحكم ، كالحاجة إلى بيان الحكم ، وقد ثبت أن ما يفتقر إلى بيان الحكم مجمل ، كقوله تعالى : « وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة[٢٤] » ، فكذلك ما يفتقر إلى شرائط الحكم .

---

(٢١) الحجرات ١٢/٤٩ . وانظر القرطبي (٣٠٣/١٦) .

(٢٢) في الأصل « اسم » وهو تصحيف .

(٢٣) هذا دليل على أن المسألة في العام إذا خص بمعين لا بمبهم كما ذكرنا في التعليق على صدر المسألة .

(٢٤) البقرة ٢٣/٢ .

والجواب: أن هذا يبطل بقوله: (فاقتلوا المشركين[٢٥]) فإنه لا يمكن العمل بها حتى ينضم إليها شرائط لا ينبئ اللفظ عنها. كالعقل. والبلوغ. وغير ذلك. ثم لا يجعل الحاجة إلى ذلك. كالحاجة إلى بيان المراد في الإجمال.

فإن قيل: تلك الآية إنما تفتقر إلى بيان من لا يُراد بها. من الصبيان والمجانين. فحملت في الباقي على ظاهرها. وهاهنا تفتقر إلى بيان ما أريد بالآية من شرائط القطع. ولهذا اشتغل الفقهاء بذكر شرائط القطع. دون ما يسقط القطع. فافترقا.

قيل: لا فرق بين الموضعين. فإن آية السرقة أيضاً تفتقر إلى بيان ما لا يراد. وهو من سرق دون النصاب، أو سرق من غير حرز. أو كان والداً. أو ولداً.

وأما ما ذكر الفقهاء فيه شرائط القطع. فلا اعتبار به. فإنهم /٤٤ ـ أ/ يسلكون في ذلك طريق الاختصار. فيذكرون الشرائط التي يتعلق بها القطع. لتعرف بذلك من لا يجب عليه القطع. وإنما الاعتبار بما يقتضيه اللفظ. وما أخرج منه. ومعلوم أن الظاهر يقتضي وجوب القطع على كل من سرق ودل الدليل[٢٦] إنما دل على اخراج من ليس بمراد. من صبي. أو مجنون. ووالد وولد. وغير ذلك. فصار ذلك بمنزلة ما ذكرناه من آية القتل التي تقتضي بظاهرها ايجاب القتل على كل مشرك. ثم دل الدليل على من ليس بمراد منها.

وأما قوله تعالى: « وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة[٢٧] ». ففيه وجهان. من أصحابنا من قال: هي عامة. فتحمل على كل دعاء. إلا ما أخرجه الدليل. ومنهم من قال: إنها مجملة. وتفتقر إلى بيان. فعلى هذا الفرق بينهما. أن المراد بالصلاة. لا يصلح له اللفظ. ولا يدل عليه وما يراد بالسارق. يصلح له اللفظ في اللغة. ويعقل منه.

ألا ترى أنه إذا أخرج من آية السرقة من لا يراد قطعه. أمكن قطع من أريد

---

(٢٥) التوبة ٩/٥.

(٢٦) كذا في الأصل. وهو ظاهر الاضطراب وصوابها « وإنما دل الدليل على. اخراج » كما هو مفهوم من السياق.

(٢٧) البقرة ٢/٤٣.

قطعه بظاهر الآية . وإذا أخرج من آية الصلاة من ليس بمراد لم يمكن أن يحمل . على المراد بالآية . فافترقا .

وربما احتج : بأن القطع يحتاج إلى أوصاف سوى السرقة . من النصاب . والحرز . وغير ذلك . فصار بمنزلة ما لو احتاج إلى فعل غير السرقة . ولو افتقر ايجاب القطع إلى فعل غير السرقة . لم يمكن التعلق بظاهره . فكذلك إذا افتقر إلى أوصاف سوى السرقة .

والجواب : هو أن هذا يبطل بآية القتل . فإنها تفتقر إلى أوصاف غير الشرك . كالبلوغ . والعقل وغير ذلك . ثم لا يضر ذلك . بمنزلة ما لو احتاج القتل إلى فعل آخر . في اجمال الآية . والمنع من التعلق بها . ويخالف هذا /٤٤ ـ ب / إذا افتقر الحكم إلى فعل آخر . فإن هناك لو خلينا وظاهر الآية . لم يمكن لنفيد شيئاً من الأحكام . فافتقر أصلها إلى البيان . وهاهنا لو خلينا والظاهر لم نخطئ[٢٨] إلا في ضم ما لم يرد إلى ما أريد باللفظ . فعلمنا أنه ظاهر في الباقي .

* * *

(٢٨) في الأصل يحط . وقد سبقت في ص ١٨٩ .

مسألة (٥)

يصح الاحتجاج بعموم اللفظ وان اقترن بذكر المدح أو الذم[١] ، كقوله تعالى : « والذينَ هُمْ لِفُروجِهِمْ حافِظُونَ »[٢] ، وقوله : « والذينَ يَكْنِزُونَ الذَّهبَ والفِضَّةَ ولايُنْفِقُونَها في سَبِيْلِ اللهِ فَبَشِّرْهُم بعذابٍ أليمٍ[٣] » .

وقال بعض أصحابنا[٤] : اذا قرن بذكر المدح أو الذم ، صار مجملا ، فلا يحتج بعمومه .

لنا : هو أن صيغة العموم قد وجدت متجردة عن دلالة التخصيص فأشبه اذا تجردت عن ذكر المدح أو الذم .

ولأن اقتران المدح به لا ينافي القصد إلى بيان الحكم ، فلم يمنع التعلق بعمومه ، كاقتران حكم آخر به .

(١) هذا هو اختيار الآمدي ، وابن الحاجب ، وابن السبكي ، وهو اختيار الجمهور ، وهذا الكلام اذا لم يعارضه عام آخر ، فاذا عارضه عام آخر لم يسق للمدح أو الذم ، رجح عليه ، كما نقله ابن السبكي عن الشيخ أبي حامد ، وسليم الرازي ، وابن السمعاني ، وغيرهم من أئمتنا خلافا لما حكاه السهيلي وجها لبعض الأصحاب ، من أنه يوقف العامان إلى البيان . قال ابن السبكي : وليست المسألة مقصورة على ما سيق للمدح أو الذم ، بل هي عامة في كل ما سيق لغرض . انظر رفع الحاجب عن ابن الحاجب (٨ ق ٤٣٥ ـ أ) .

(٢) المؤمنون ٥/٢٣ وانظر القرطبي (١٠٢/١٢) .

(٣) التوبة ٣٤/٩ وانظر القرطبي (١٢٢/٨) .

(٤) قلت : نسبه الآمدي في الأحكام (٢٥٧/٢) وابن الحاجب في المنتهى ص ٨٧ والمختصر ، وابن الهمام في التحرير (٢٥٧/١ تيسير التحرير) للإمام الشافعي ، قال ابن السبكي في رفع الحاجب (٨ ق ٤٣٤ ـ أ) معقبا عليه : « وهو وجه ضعيف في المذهب نقله الجلائي عن القفال ، والثابت عن الشافعي ، الصحيح من مذهبه ، العموم» ١ هـ .

هذا وفي المسألة قول بالمنع من العموم مطلقا ، فالأقوال ثلاثة :

القول بالعموم مطلقا .

القول بعدم العموم مطلقا .

القول بالعموم ان لم يعارضه عام آخر لم يسق لذلك وهو رأي الجمهور .

وانظر الإحكام (٢٥٧/٢) ومنتهى السول (٤٠/٢) والمنتهى لابن الحاجب (ص ٨٧) ورفع الحاجب (٨ ق ٤٣٤ ـ أ) وجمع الجوامع (٤٢٢/١) بناني وفواتح الرحموت (٢٨٣/١) وتيسير التحرير (٢٥٧/١) واللمع ص /١٥ .

ولأن اقتران المدح به ، يؤكد حكم الإباحة ، واقتران الذم ، يؤكد حكم التحريم ، فهو بجواز الاحتجاج به أولى .

ولأنه لو كان اقتران ذكر المدح به يمنع من حملها على العموم ، لكان اقتران ذكر العقاب به ، يمنع من ذلك ، وهذا يؤدي إلى ابطال التعلق بآية السرقة والربا ، وغيرهما من العمومات .

واحتجوا : بأن القصد من هذه الآيات المدح والذم على الفعل ، دون بيان ما يتعلق به الحكم ، من الشرائط والأوصاف ، فلا يجوز التعلق بعمومها فيما يستباح ، وفيما تجب فيه الزكاة ، كما قلنا في قوله تعالى : « وآتوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ »(٥) . لما كان القصد بهذا بيان إيجاب حق من الزرع لم يجز الاحتجاج بعمومه بالمقدار والجنس .

والجواب : هو أنا لا نسلم أن القصد بها هو المدح دون الحكم ، بل القصد بها بيان الجميع ، /٤٥ ـ أ / لأن المقاصد انما تعلم ، بالألفاظ ، وقد وجدنا اللفظ فيهما ، والظاهر أنه قصدهما .

ولأنه لو جاز أن يقال : ان ذكر المدح يمنع من كون الحكم مقصودا ، جاز أن يقلب ذلك عليهم فيقال : ان ذكر الحكم يمنع كون المدح مقصودا ، وهذا باطل بالإجماع ، فبطل ما قالوه .

* * *

---

(٥) الانعام ١٤١/٦ وانظر القرطبي (٩٧/٧) والآلوسي (٣٨/٨) .

مَسْأَلَة (٦)

الوضوء ، والصلاة ، والزكاة ، والصيام ، والحج[١] ، أسماء منقولة من اللغة إلى معان وأحكام شرعية[٢] ، اذا أطلقت حملت على تلك الأحكام والمعاني[٣] .

ومن أصحابنا من قال[٤] : إنه لم ينقل شيء من ذلك عما وضع له اللفظ ، في اللغة ، وإنما ورد الشرع بشرائط وأحكام مضافة إلى ما وضع له اللفظ في اللغة ، وهو قول الأشعرية[٥] .

---

(١) مذهب الشيرازي ـ رضي الله عنه ـ أن النقل إنما وقع في فروع الشريعة فقط . وهذا بين في أمثلته . ونقله عنه ابن السبكي . وهو رأي الجمهور وانظر الابهاج (١/١٨١) .

(٢) وبناء على ذلك فهي مجملة . لا يعرف المراد منها الا بالبيان من جهة الشرع . قال في اللمع (ص /٢٨) عند الكلام على آيات الصلاة . والزكاة . والصيام . والحج « هي مجملة . لأن المراد بها معان لا يدل اللفظ عليها في اللغة . وانما تعرف من جهة الشرع . فافتقر إلى البيان . كقوله عز وجل « وآتوا حقه يوم حصاده » وهذه طريقة من قال : ان هذه الأسماء منقولة . وهو الأصح « ١ هـ .

(٣) هذا الذي ذكره الشيرازي هنا هو رأي الجمهور نص عليه إمام الحرمين في البرهان . والغزالي . والآمدي . والرازي . وابن الحاجب . ونقله ابن السبكي عن الفقهاء . والمعتزلة . والخوارج . والمثبتون للألفاظ الشرعية مختلفون . فمنهم من يقول : هي حقائق مبتكرة . ولم يقصد فيها التفرع عن اللغوية . ومنهم من يقول : هي مأخوذة من الحقائق اللغوية . اما لقرب مدلولها منها . واما لعلاقة بينها وبينها . فهي مجازات لغوية حقائق شرعية . والشيرازي ـ كما هو ظاهر كلامه ـ يختار أنها مأخوذة من الحقائق اللغوية . كما يشير إليه قوله منقولة من اللغة . وهو اختيار الغزالي وإمام الحرمين والرازي والبيضاوي .

(٤) هذا قول القاضي أبي بكر الباقلاني . حيث صمم على إنكـار وقوع الألفاظ الشرعية وتابعه على ذلك أبو نصر القشيري . كما قاله ابن السبكي في رفع الحاجب (١/ ق ٥٠ ـ أ) .

(٥) وبناء على ذلك تكون الألفاظ الواردة من الشارع . نحو الصلاة والصيام . عامة غير مجملة . فتحمل الصلاة على كل دعاء . والصوم على كل امساك . كما أشار إليه الشيرازي في اللمع (ص /٨) .

هذا وهناك خلاف آخر بيننا وبين المعتزلة في الأسامي الدينية . فهم يثبتونها . ونحن ننكرها .

فائدة : نقل ابن السبكي في الابهاج عن الشيرازي أنه قال : « وليس من ضرورة النقل أن يكون في جميع الألفاظ . وانما يكون على حسب ما يقوم عليه الدليل « ١ـهـ الابهاج (١/١٨١) .

انظر المستصفى (١/١٤٦) والمنخول (ص /٧٠) والإحكام (١/٣٥) ومنتهى السول (١/٨) والمنتهى لابن الحاجب (ص /١٥) واللمع (ص /٦٩ و (ص /٢٨) ونهاية السول (١/١٨٠) .

لنا : هو أن هذه الأسماء إذا أطلقت . لم يعقل منها الا هذه العبادات في الشرع . ولهذا يقال : أحرم فلان بالصلاة . اذا كبر . وأحرم بالحج . إذا نوى الحج . وان لم يأت بشيء مما وضع له الاسم في اللغة .

ويدل عليه : هو أنه لو كانت الصلاة عبارة عما وضع له اللفظ في اللغة من الدعاء . لوجب اذا عرى عن ذلك أن لا تسمى صلاة . ولما أجمعنا على تسمية صلاة الأخرس صلاة وان لم يأت فيها بشيء من الدعاء . دل على أنه اسم منقول .

ويدل عليه : هو أن الزكاة في اللغة هي الزيادة والنماء . ولهذا يقول العرب : « اذا كثرت المؤتفكات[٦] زكى الزرع » أي اذا كثرت الرياح زاد الزرع . ثم جعل في الشرع اسما لإخراج جزء من المال . وذلك في الحقيقة نقصان . وليس بزيادة . فدل على أنه منقول .

وأيضا : هو أنه لما حدث في الشرع عبادات . وهيئات . وأفعال ولم يكن لها اسم في اللغة . دعت الحاجة /٤٥ ـ ب / إلى أن يوضع لها اسم في الشرع . يعرف بها . كما وضع أهل الصنائع لكل ما استحدثوه من الأدوات اسما يعرفونها به عند الحاجة إلى ذكرها .

واحتجوا : بقوله تعالى : « إنا جَعَلْناهُ قُرآناً عَرَبِياً[٧] » وبقوله سبحانه : « ما أرْسلنا مِنْ رَسُولٍ الا بِلِسَانِ قَوْمِهِ[٨] » . والصلاة بلسان العرب : هي الدعاء . والصوم . هو الإمساك . والحج : هو القصد . فاذا ورد بها الشرع . وجب أن تحمل على ما يقتضيه لسان العرب .

والجواب : هو أن هذه الآيات تقتضي أنه خاطبها بلسان العرب . ونحن نقول بذلك . لأن هذه الأسماء كلها عربية . والخطاب بها خطاب بلغة العرب . وليس اذا استعمل ذلك في غير ما وضعته العرب . يخرج عن أن يكون خطابا بلسان العرب . ألا ترى أن الحمار قد استعمل في غير ما وضعه العرب . وهو الرجل البليد . والبحر في

---

(٦) المؤتفكات : هي الرياح المختلفة المهاب .

(٧) الزخرف ٣/٤٣ . وانظر القرطبي (٦١/١٦) .

(٨) ابراهيم ٤/١٤ . وانظر القرطبي (٣٤٠/٩) والآلوسي (١٨٤/١٣) .

غير ما وضعته العرب . وهو الرجل الجواد . ولا يخرج الخطاب بذلك عن أن يكون خطابا بلسان العرب . فكذلك هاهنا .

قالوا : ولأنه لو كان في الأسماء شيء منقول . لبينه النبي ﷺ . بيانا يقع به العلم . ولو فعل ذلك . لعلمناه . كما علمتم . ولما لم يعلم ذلك . دل على أنه لم ينقل .

قلنا : قد بين النبي ﷺ ذلك بيانا تاما . ألا ترى أن كل موضع ذكر الصلاة . لم يرد به الا هذه الأفعال . ولكن ليس من شرط البيان أن يقع به العلم لكل أحد . ألا ترى أنه بين الحج بيانا تاما . ثم لم يقع العلم به لكل أحد . حتى اختلف العلماء في احرامه . فقال بعضهم : كان مفردا . وقال بعضهم : كان قارنا . فكذلك هاهنا .

* * *

مَسْأَلَة (٧)

قوله تعالى : « وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة[١] » آية مجملة[٢] وكذلك قوله تعالى : « ولله على النّاسِ حِجُ البَيْتِ مَن استطاعَ إليهِ سبِيْلًا[٣] » .

ومن أصحابنا من قال[٤] : هي /٤٦ ـ أ / عامة ، فتحمل الصلاة على كل دعاء ، والحج على كل قصد[٥] ، الا ما أخرجه الدليل[٦] .

لنا : هو أن المجمل مالا يعقل معناه من لفظه . وهذه الآيات لا يعقل معناها من لفظها . لأن الصلاة في اللغة : هي الدعاء . والزكاة : هي الزيادة . والحج : هو القصد . والمراد بذلك هي أفعال مخصوصة . لا ينبىء اللفظ عنها . فكان مجملا كقوله تعالى : « وآتوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ[٧] » .

---

(١) البقرة ٤٣/٢ .

(٢) بناء على أن اللفظ منقول من اللغة إلى المعنى الشرعي . فهو في هذه الحالة يحتاج إلى بيان ما أريد منه في الاصطلاح الجديد . وهو قول الجمهور كما قدمنا قبل قليل في المسألة السابقة . وأشار إليه الشيرازي في اللمع (ص /٢٨) وقد نقلنا نصه في المسألة السابقة .

(٣) آل عمران ٩٧/٣ . وانظر القرطبي (١٣٧/٤) والآلوسي (٧/٤) .

(٤) هو قول القاضي أبي بكر الباقلاني . وأبي نصر القشيري كما قدمنا .

(٥) بناء على أن هذه الألفاظ لم تنقل عن معانيها اللغوية كما أسلفنا في المسألة السابقة قال الشيرازي في اللمع (ص /٢٨) بمناسبة هذه الآيات : فمن أصحابنا من قال : هي عامة غير مجملة . فتحمل الصلاة على كل دعاء . والحج على كل قصد . الا ما قام الدليل عليه . وهذه طريقة من قال : ليس في الأسماء شيء منقول ا هـ .

(٦) هذه الآيات وأمثالها . مما سيذكره الشيرازي بعد قليل . هي أمثلة تطبيقية للمجمل جرت عادة الشافعية على ذكرها في كتبهم بعد الكلام على المجمل . ويصلح أن تكون أثرا للخلاف في نقل الأسماء الشرعية . وعدم النقل . كما هو ظاهر في هاتين الآيتين . وانظر : الإحكام (١٠/٣) ومنتهى السول (٥٦/٢) والمنتهى لابن الحاجب (ص /١٠٠) . والمختصر له . والمستصفى (٣٤٥/١) ط . بولاق والمنخول (ص /٧٢ ـ ٧٧) واللمع (ص /٢٨) والابهاج (١٣١/٢) والمعتمد (٣٣٣/١) وتيسير التحرير (١٦٦/١) وأصول السرخسي (١٩٥/١) وكشف الأسرار (١٠٦/٢) وفواتح الرحموت (٣٢/٢) لتقف على هذه الآيات التي سيذكرها الشيرازي وعلى أرائهم فيها ـ والجمهور على ما قاله الشيرازي هنا .

(٧) الأنعام /١٤١ .

واحتجوا : بأن الصلاة : هي الدعاء في اللغة . والزكاة هي الزيادة . والحج : هو القصد . فوجب أن تحمل الصلاة على كل دعاء . والزكاة على كل زيادة . والحج على كل قصد . الا ما خصه الدليل كسائر العمومات .

والجواب : أنا قد ذكرنا فيما تقدم أنه ليس المراد بالصلاة الدعاء . ولا بالزكاة الزيادة . ولا بالحج القصد . وانما المراد بها معان أخر . لا ينبىء اللفظ عنها . فلا يصح حملها على العموم فيما ليس بمراد .

* * *

مسألة (٨)

قوله تعالى: « وَأَحَلَّ اللهُ البَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبا[1] » ، آية عامة ، يصح الاحتجاج بظاهرها .

ومن أصحابنا من قال : هي مجملة[2] .

لنا : أن البيع معقول في اللغة . وما كان معقول المراد من لفظه في اللغة . لم يكن مجملا . كقوله تعالى : « اقتلوا المشركين[3] »

واحتج المخالف : بأن الله تعالى حكاه عن العرب - وهم أهل اللسان - بأن البيع مثل الربا . ثم أحل الله البيع . وحرم الربا . فصار الحلال مشتبها بالحرام . فافتقر إلى البيان .

والجواب : أنهم وان شبهوا البيع بالربا . الا أن البيع متميز عن الربا . فان الربا هو الزيادة . وذلك لا يوجد في كل بيع . فوجب أن يحمل قوله تعالى « وَأَحَلَّ اللهُ البَيْعَ[1] » على كل بيع الا ما أخرجه الدليل .

قالوا : ولأن قوله تعالى : « وَأَحَلَّ اللهُ البَيْعَ[1] » يقتضي احلال البيع . والبيع ٤٦/ - ب / يجوز في أشياء مع التفاضل . وقوله : « وَحَرَّمَ الرِّبا[1] » . يقتضي تحريم التفاضل . فأجملت إحدى اللفظتين[4] بالأخرى

والجواب : هو أن هذا بيان تخصيص دخل في الآية . ومتى كان اللفظ معقول المراد في اللغة . لم يجز أن يصير مجملا بدخول التخصيص فيه . فكذلك هاهنا . ألا ترى أن قوله تعالى : « فاقتلوا المشركين[5] » لما كان معقول المراد في اللغة . لم يصر مجملا بدخول التخصيص فيه . فكذلك هاهنا[6] .

---

(١) البقرة ٢٧٥/٢ . وانظر القرطبي (٣٤٧/٣) والآلوسي (٥٠/٣) .

(٢) هذه المسألة أيضا من الاستطرادات في أمثلة للمجمل كما بينا في المسألة السابقة . وبهذا قال السرخسي في أصوله (١٦٨/١) والبزدوي وابن الهمام .

(٣) التوبة ٥/٩ .

(٤) في نسخة أشار إليها في هامش الأصل : « الآيتين » أي بدل اللفظين .

(٥) التوبة ٥/٩ . (٦) انظر المراجع التي ذكرناها في المسألة السابقة .

مسألة (٩)

الألفاظ التي علق التحليل والتحريم فيها على الأعيان ، كقوله تعالى : « حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ المَيْتَةُ[١] » ، و « حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أمَّهاتُكم[٢] » ظاهرة في تحريم التصرف ، وليست بمجملة[٣] .

ومن أصحابنا من قال : هي مجملة ، فلا يجوز الاحتجاج (بها)[٤] وهو قول أبي عبد الله البصري[٥] من أصحاب أبي حنيفة[٦] .

لنا : هو أن التحريم إذا أطلق في مثل هذا ، فهم منه تحريم الأفعال في اللغة .

والدليل عليه : هو أنه لما بلغ الصحابة - رضي الله عنهم - تحريم الخمر أراقوها ، وكسروا ظروفها[٧] . ولما أباح النبي ﷺ الانتفاع باهاب الميتة قيل له : انها ميتة فقال : « انما حرم من الميتة أكلها »[٨] فدل على أنهم فهموا من تحريم الميتة ، تحريم الانتفاع بها .

---

(١) المائدة ٣/٥ وانظر القرطبي (٤٧/٦) والألوسي (٧/٦) .

(٢) النساء ٢٧/٤ وانظر القرطبي (١٠٥/٥) والألوسي (٢٤٩/٤) .

(٣) وإلى هذا ذهب الغزالي . والبصري أبو الحسين . والقاضي عبد الجبار . والجبائي . وأبو هاشم . والرازي . والآمدي . وابن الحاجب والبيضاوي . ونقله البخاري في الكشف عن الكرخي - على أن المشهور عنه الثاني - ونقله السرخسي عن مشايخهم العراقيين . واختاره ابن الهمام في التحرير .

(٤) ما بين القوسين زيادة لا بد منها ليستقيم الكلام وهي ليست في الأصل .

(٥) ونسبه أبو الحسين البصري في المعتمد (٣٣٣/١) لأبي الحسن الكرخي . وتابعه على هذه النسبة الآمدي في الإحكام (١٠/٣) والمنتهى (٥٦/٢) وابن الحاجب في منتهى الوصول (ص ١٠٠) والمختصر . وتابعهم على ذلك ابن الهمام في التحرير (١٦٦/١ تيسير التحرير) وقد علمت أن البخاري نقل عنه أنه من أصحاب المقالة الأولى والله أعلم بالصواب .

(٦) ذهب الإمام السرخسي في أصوله (١٩٥/١) والبزدوي في أصوله (١٠٦/٢ من كشف الأسرار) وصاحب الميزان كما نقله صاحب الكشف - والثلاثة من مشاهير الأحناف - إلى أن التحريم المضاف إلى العين ثابت لها بطريق الحقيقة . فيوصف المحل أولا بالحرمة . ثم تثبت حرمة الفعل بناء عليه . فيثبت التحريم عاما .

وبناء على ذلك فالمذاهب ثلاثة كما قاله البخاري في الكشف .

(٧) انظر هذا الحديث في البخاري كتاب التفسير . باب ٩٨ قوله انما حرمت الخمر . ٤٥/٦ . وتفسير الطبري ٥٧٢/١٠ .

(٨) الحديث رواه البخاري في كتاب البيوع ومسلم في كتاب الحيض . وأبو داود في كتاب اللباس . وابن ماجة في كتاب اللباس . ولفظ البخاري انما حرم أكلها .

ويدل عليه : هو أن رجلا لو قال لغيره : أبحت لك طعامي . أو حرمت عليك طعامي . فهم المخاطب منه تحريم الانتفاع به . والتصرف فيه . وما فهم المراد من لفظه في اللغة . لم يكن مجملا . كسائر الظواهر .

وأيضا : هو أنه لا خلاف لو علق حكما على ما ملكه الانسان من الأعيان كقوله تعالى : « أو ما ملكت أيمانكم[٩] » . لم يكن مجملا . وان كان لا يملك الا الأفعال في الأعيان . والتصرف فيها بالمنافع ودفع المضار . ولكن لما تعورف[١٠] /٤٧ ـ أ / استعمال هذه الألفاظ في التصرف المعروف في المال . حمل اطلاقه عليه . فكذلك هاهنا .

واحتجوا : بأن الأعيان لا تدخل في المقدور لأنها موجودة كائنة . وما لا يدخل في المقدور . لا يجوز أن يقع التعبد به . فوجب أن يكون التحريم فيها راجعا إلى الأفعال التي تدخل تحت المقدور . وذلك غير مذكور . فجرى مجرى قوله « واسأل القرية[١١] » .

والجواب : هو أن هذا يبطل بملك الأعيان . فان الأعيان لا تدخل في ملك المقدور على ما ذكروه . وما لا يدخل في المقدور . لا يجوز أن يملكه الإنسان . ثم إذا أطلق لفظ الملك حمل على ما يتعارف من التصرف . ويخالف هذا قوله : « واسأل القرية[١٢] » . لأن القرية لا يعبر بها عن أهلها في العرف والعادة . وليس كذلك الأعيان . فإنها تستعمل في موضع الأفعال في عرف أهل اللسان . فصار كسائر الحقائق .

قالوا : ولأن أنواع التصرف في العين كثيرة . والحمل على الجميع لا يجوز . لأنها دعوى عموم فيما لا ذكر له . والعموم من صفات اللفظ . والحمل على البعض لا يجوز . لأنه ليس بعضها بأولى من بعض . فوجب التوقف فيه حتى يرد البيان .

والجواب : أن هذا يبطل بما ذكرناه من ملك العين[١٣] . فان ما يملك من العين كثير . والحمل على الجميع دعوى فيما لا ذكر له ثم كان اللفظ ظاهرا في بيانه .

(٩) النساء ٣/٤ . وانظر القرطبي (١١/٥) .

(١٠) في نسخة أشار إليها في هامش الأصل « تعود » .

(١١) يوسف ٨٢/١٢ . وانظر القرطبي (٢٤٥/٩) .

(١٢) يوسف ٨٢/١٢ .

(١٣) في الأصل اليمين . وهو تحريف . والمثبت الصواب .

مسألة (١٠)

إذا علق النفي في شيء على صفة، كقوله ﷺ «لا صلاة الا بفاتحة الكتاب[1]» وقوله: «لا نكاح الا بولي[2]» و «انما الأعمال بالنيات[3]»، وغير ذلك من الألفاظ التي تستعمل[4] في نفي وإثبات، أو رفع واسقاط، حمل ذلك على نفي الشيء، ومنع الاعتداد به في الشرع[5]».

ومن أصحابنا من قال[6]: ان ذلك / ٤٧ ـ ب / مجمل، فلا يحمل على شيء الا بدليل، وهو قول البصري[7] من أصحاب أبي حنيفة[8].

---

(١) الحديث رواه البخاري في الصلاة ٩٤. ومسلم ١٠٠/٤. شرح النووي والترمذي رقم ٢٤٧. وأبو داود رقم ٨٢٢. والنسائي ١٠٦/٢ من شرح المجتبى. وابن ماجة رقم ٨٣٧ وغيرهم من أصحاب السنن.

(٢) الحديث رواه أحمد في رواية ابنه عبد الله. والدار قطنى والبيهقي في العلل ولفظه: «لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل» ونسبه السيوطي لأبي داود. والترمذي. والنسائي. وابن ماجة. والحاكم انظر الفتح الكبير (٣٤٩/٣).

(٣) الحديث: رواه البخاري. ومسلم. والترمذي. والنسائي وأبو داود وابن ماجة. قال ابن حجر في الفتح (١٢/١) ورواه كل أئمة الحديث ما عدا مالك في الموطأ.

(٤) في نسخة أشار إليها في هامش الأصل «تشتمل على نفي».

(٥) لأن نفي حقيقة الفعل غير مراد. لأنا نشاهد الذات قد تقع كوقوع الصلاة بدون الفاتحة. والوضوء بدون النية. فتعين الحمل على المجاز. وهو اضمار الصحة أو الكمال. واضمار الصحة أرجح لكونه أقرب إلى الحقيقة. لأن نفي الذات يستلزم نفي جميع الصفات ونفي الصحة أقرب بهذا المعنى. اذ لا يبقى معه وصف البته. بخلاف نفي الكمال. فان الصحة تبقى معه. وهي وصف. هذا تقرير كلام الشيرازي. وللأحناف في مسألة انما الأعمال تقريرات أخرى مغايرة مع أنهم يقولون بعدم الاجمال. انظر أصول السرخسي (٢٥١/١) وكشف الأسرار (٢٣٧/٢). وانظر تيسير التحرير (١٣٢/١ ـ ١٦٩) وتقرير التحبير (١٦٦/١) للوقوف على مسألة الصلاة والنكاح عند الأحناف.

(٦) نسبه الغزالي في المستصفى للقاضي أبي بكر الباقلاني. وتبعه على ذلك الآمدي. وابن الحاجب. وانظر المستصفى (٣٤٥/١) والإحكام (١٠/٣) والمنتهى لابن الحاجب (ص/١٠٠).

(٧) هو عبد الله. وقد مرت ترجمته.

(٨) انظر أثر الخلاف في هذه المسألة في تخريج الفروع على الأصول للزنجاني (ص/٤٦) ومفتاح الوصول (ص ٥٦).

لنا : هو أن هذا اللفظ عند أهل اللسان موضوع للتأكيد في نفي الصفات ورفع الأحكام .

ألا ترى أنه يقال : ليس في البلد سلطان . وليس في الناس ناظر . وليس لهم مدبر . والمراد به في ذلك كله نفي الصفات التي تقع بها الكفاية . ومنع الاعتداد به فيما لهم من الأمور .

واذا كان هذا مقتضاه . وجب اذا استعمل ذلك في عبادة أو غيرها . أن يحمل على نفي الكفاية . ومنع الاعتداد بها .

وأيضا : هو أن النبي عليه السلام لا يقصد بهذه الألفاظ النفي من طريق اللغة والمشاهدة . وانما يقصد ببيان الشرع . لأنه بعث مبينا للشرع . فيجب أن يحمل على نفي كل ما يحمله الشرع . من كامل أو جائز . كما اذا قال : لا رجل في الدار . لما كان القصد نفي ما يسمى رجلا في اللغة . حمل على كل ما يحتمله الرجل . من طويل أو قصير . فكذلك هاهنا .

ولأن قوله : « لا صلاة » . نفي لنفس الصلاة في الشرع . فمتى صححنا الصلاة . فقد أثبتنا ما نفاه . وذلك خلاف الظاهر[٩] .

واحتجوا : بأن النفي في هذه الألفاظ لا يجوز أن يكون راجعا إلى المذكور من النكاح والعمل[١٠] . فان ذلك كله موجود . فوجب أن يكون راجعا إلى غيره . وذلك الغير يحتمل الجواز والفضيلة . وليس أحدهما بأولى من الآخر . والحمل عليهما لا يجوز . لأنه دعوى عموم في المضمر . والعموم من أحكام اللفظ وصفاته .

ولأن الحمل عليهما لا يجوز . لأنه يؤدي إلى التناقض . لأن حمله على نفي الفضيلة والكمال . يقتضي صحة الفعل وجوازه . وحمله على نفي الجواز . يمنع صحة الفعل .

---

(٩) هذا الكلام يصلح رداً لمن قال بحمله على نفي الكمال دون نفي الصحة .

(١٠) هذا الجواب من بعض الأصحاب بناء على أن الحقائق الشرعية لا تطلق الا على الصحيح فقط . وهو قول مرجوح . والراجح أن الحقائق الشرعية تطلق على الصحيح والفاسد معا . فيقال : صلاة صحيحة . وصلاة فاسدة .

ولأن الفضيلة والجواز معنيان مختلفان . فلا يجوز حمل اللفظ الواحد على معنيين مختلفين . فوجب التوقف فيه حتى يرد /٤٨ ـ أ / البيان .

والجواب : أن من أصحابنا من قال : النفي راجع إلى نفس المذكور . وهو النكاح الشرعي . والعمل الشرعي . ونحن ننفي ذلك على سبيل الحقيقة فنقول : ان النكاح الشرعي ما وجد . والعمل الشرعي ما وجد . ومتى سلكنا هذا الطريق . استغنينا عن ادعاء العموم في المضمر . وحمل الكلام على التناقض . وعلى معنيين مختلفين .

ومن أصحابنا من قال : ان النفي يرجع إلى أحكام المذكور وصفاته . وهي وان لم تكن مذكورة . الا أنها معقولة منه من ظواهر اللفظ .

ألا ترى أنه اذا قال الرجل لغيره : رفعت عنك جنايتك . عقل من ذلك أحكام الجناية . وما يتعلق بها . وما كان معقولا من اللفظ كان بمنزلة المنطوق به .

ألا ترى أن فحوى الخطاب لما كان معقولا من ظاهر اللفظ . حمل الكلام عليه . وان لم يكن مذكورا .

وقولهم : ان الحمل على الجميع دعوى عموم في المضمر . وذلك لا يجوز . غير مسلم . لأن المضمر كالمظهر . ويجوز دعوى العموم فيه كما يجوز في المظهر .

وقوله : ان الحمل عليها . يؤدي إلى التناقض . غلط . لأنه لو كان متناقضا . لما صح الجمع بينهما بصريح النطق . كما لا يجوز في سائر المعاني المتناقضة . ولما صح أن يقول : لا نكاح كامل . ولا جائز . الا بولي . دل على أنه غير متناقض .

وقولهم : انهما معنيان مختلفان . فلا يحمل اللفظ عليهما . لا يسلم أيضا . فان عندنا يجوز حمل اللفظ الواحد على معنيين مختلفين[11] . وقد بينا ذلك فيما تقدم . فأغنى عن الإعادة[12] .

---

(١١) أي بشرط امكان الجمع بينهما . كما تقدم بيانه في المشترك في ص ١٨٤ .

(١٢) انظر ص ١٨٤ .

قالوا : أحكام العين غير معقولة عند العرب . ومالا يعقل في اللغة من ظاهر اللفظ . لم يجز حمل الكلام عليه من غير دليل . كسائر المجملات .

قلنا : لا نسلم أن الأحكام لا تعقل . بل ذلك معقول عندهم /٤٨ ـ ب / .

ألا ترى أنه اذا قال لعبده : رفعت عنك جريرتك . وأسقطت عنك جنايتك . عقل من ذلك أحكام الفعل . فبطل ما قالوه .

* * *

مَسْأَلَة (١١)

يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة، في قول المزني(١)، وأبي العباس(٢)، وعامة أصحابنا(٣).

وقال بعضهم: لا يجوز ذلك(٤)، وهو قول المعتزلة(٥).

وقال بعض شيوخنا: يجوز تأخير بيان المجمل، ولا يجوز تأخير بيان العموم(٦).

---

(١) مرت ترجمته.

(٢) مرت ترجمته.

(٣) نسبه في اللمع (ص / ٢٩) لأبي سعيد الاصطخري. وأبي بكر القفال قال ابن السبكي: واليه ذهب أكثر أصحابنا. ونقله القاضي في مختصر التقريب عن الشافعي نفسه. واختاره الامام الرازي وأتباعه (الابهاج ٢ / ١٣٩) قلت: وهو اختيار الآمدي في الاحكام ومنتهى السول. وابن الحاجب في المنتهى والمختصر. وهو مذهب الأحناف كما قاله السرخسي في أصوله (٢ / ٣٠). والبزدوي في أصوله. وانظر كشف الأسرار (٣ / ١٠٧) وذلك عندهم خاص بالمجمل والمشترك. أما العام فبيان تخصيصه عندهم يجب أن يكون مقارنا. وانظر الاحكام (٣ / ٢٨) والمنتهى لابن الحاجب (ص / ١٠٣).

(٤) نقل الغزالي في المستصفى (١ / ٣٧٣) بولاق الاتفاق على جواز تأخير بيان النسخ. قال ابن السبكي في الابهاج (٢ / ١٣٨): والغزالي أخذه عن امام الحرمين. والامام عن القاضي. ثم قال ابن السبكي: والحق وقوع الخلاف فلعل من نقل الاتفاق لم يأبه للمخالف. ثم انتقل لقول الشيرازي هنا. واطلاقه العبارة بالنسبة للمانعين دون استثناء النسخ فقال: ولعل إطلاق الشيرازي الكلام في منعهم التأخير دون استثناء النسخ. للعلم به. وأنه خارج عن صورة النزاع. اهـ بتصرف. والحق أن الشيرازي أطلق العبارة لعلمه بأن ثم من ينازع في جواز تأخير بيان النسخ كما سيذكره في ص ٢٠٧. بل سيعقد له مسألة خاصة في كتاب النسخ المسألة الثالثة. وكما نقله الآمدي في الإحكام (٣ / ٢٨) والحق في المسألة أن يؤول كلام الغزالي في نقل الاتفاق لا كلام الشيرازي والله أعلم.

(٥) نسب الشيرازي هذا القول في اللمع (ص / ٢٩) لأبي بكر الصيرفي وأبي اسحق المروزي. ونسبه الآمدي لبعض الحنفية. والظاهرية. وقد بينت في التعليق السابق أن الأحناف كالجمهور وما يرى من مخالفة لبعضهم فهي ناشئة عن اختيار له لا أنها المذهب. كما أشار له البخاري في الكشف. أو أنه أراد بيان التخصيص. اذ من شرطه عندهم أن يكون مقارنا.

(٦) قال في اللمع (ص / ٢٩): وهو قول أبي الحسين الكرخي اهـ وقد وافق أبو الحسين البصري الكرخي في المجمل. وخالفه في العام. اذ جوز تأخير بيانه التفصيلي دون الاجمالي. وبذلك يكون في المسألة مذهب آخر لم يذكره الشيرازي. =

وقال بعضهم : يجوز تأخير بيان العموم ، ولا يجوز تأخير بيان المجمل .

ومن الناس من قال : يجوز ذلك في الأخبار دون الأمر والنهي .

ومنهم من عكس ذلك : فأجاز في الأمر والنهي دون الأخبار[7] .

لنا : قوله تعالى : « آلر . كِتابٌ أُحْكِمَتْ آياتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ[8] » وقوله « فإذا قَرَأْناهُ فاتَّبِعْ قُرآنَهُ . ثُمَّ إنَّ عَلَيْنا بَيانَهُ[9] » . وثم تقتضي المهلة والتراخي ، فدل على أن التفصيل والبيان يجوز أن يتأخر عن الخطاب .

وأيضاً : هو أن الله تعالى أوجب الصلوات الخمس ، ولم يبين أوقاتها ، ولا أفعالها ، حتى نزل جبريل عليه السلام . فبين للنبي ﷺ كل صلاة في وقتها[10] وبين النبي ﷺ أفعالها للناس في أوقاتها وقال : « صلوا كما رأيتموني أصلي[11] » وكذلك أمر بالحج . وأخر النبي ﷺ بيانه إلى أن حج ثم قال : « خذوا عني مناسككم[12] » ولو لم يجز التأخير . لما أخر عن وقت الخطاب .

ويدل عليه : هو أن البيان إنما يحتاج إليه الفعل المأمور به كما يحتاج إلى

= هذا ونقل الآمدي في الإحكام (٢٨/٣) عن الجبائي . وأبي هاشم والقاضي عبد الجبار . أنهم يقولون بجواز تأخير بيان النسخ دون غيره . وفي هذا إشارة إلى أن ثم خلافاً في جواز تأخير بيان النسخ . وقد علمت حسبما ذكرت في التعليق الأول أن الغزالي . وإمام الحرمين . والباقلاني . نقلوا الاجماع على جواز تأخير هذا البيان . فبناء على نقلهم لا يكون هذا مذهباً جديداً . وهم من ضمن المعتزلة المانعين لجواز تأخير البيان والذين ذكرهم الشيرازي في المذهب الثاني من مذاهب المسألة . والحق أنه مذهب آخر غير المذاهب السابقة . كما أشرنا لذلك في التعليق(٤) على صورة المسألة وأن ثم خلافاً في تأخير بيان النسخ .

(٧) انظر أثر الخلاف في هذه المسألة في التمهيد للاسنوي ص ١٣٠ .

(٨) هود ١/١١ .

(٩) القيامة ١٩/٧٥ .

(١٠) حديث أوقات الصلاة الذي أم فيه جبريل النبي ﷺ أخرجه أحمد بن حنبل . والبيهقي . وابن حبان . وابن خزيمة . والترمذي . والنسائي والحاكم . انظر ترتيب المسند (٢٤٠/٢) وسنن الترمذي رقم ١٤٩ ـ والنسائي ٢٠٠/٧ شرح السيوطي .

(١١) الحديث رواه البخاري في كتاب الأدب باب ٢٧ . والدارمي ١٢٥٦ . وأحمد بن حنبل (٥٣/٥) .

(١٢) الحديث أخرجه مسلم في كتاب الحج . وأبو داود ١٩٣٠/ وابن ماجه ٣٠٢٣ . والنسائي في كتاب الحج .

القدرة لفعل المأمور به ، ثم يجوز تأخير الاقتدار عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة ، فكذلك تأخير البيان .

وأيضاً : هو أن النسخ تخصيص الأزمان ، كما أن التخصيص تخصيص الأعيان ، ثم تأخير بيان النسخ يجوز عن وقت الخطاب /٤٩ ـ أ / إلى وقت الحاجة ، وكذلك تأخير بيان التخصيص .

فإن قيل : لا نسلم النسخ ، فإنه لا يجوز تأخير بيانه حتى يشعر عند الخطاب بنسخه (١٣) .

قيل : إن أردتم بذلك أنه لا يجوز حتى يشعر بوقت النسخ ، فهذا لا يقوله أحد ، ومتى قرن بالخطاب بيان الوقت ، لم يعد ذلك نسخاً ، ولهذا لم يقل أحد إن قوله تعالى : « ثم أتموا الصيام إلى الليل (١٤) » يصير منسوخاً بدخول الليل .

وإن أردتم به أنه لا بد من أن يشعر بالنسخ في الجملة ، فخطأ ، لأن الله تعالى أمر بأشياء ثم نسخها ، كالتوجه إلى بيت المقدس وغيرها ، ولم يقرن بشيء منها الاشعار بأنه ينسخه فيما بعد ، فدل على أن ذلك لا يجب .

وعلى أن وقت النسخ لا يجب بيانه عند الخطاب ، فيجب أن يكون المخصوص من العموم لا يجب بيانه عند الخطاب .

فإن قيل : تأخير بيان النسخ لا يخل بصحة الأداء فيما مضى من الزمان ، وتأخير بيان التخصيص يخل بصحة الأداء .

قلنا : لا يخل بصحة الأداء ، لأنه بينه عند الحاجة إلى الفعل ، فيتأدى الفعل على حسب المراد .

واحتجوا : بأن العموم يخص مرة بالاستثناء (١٥) ، ومرة بالدليل ، ثم التخصيص بالاستثناء لا يجوز أن يتأخر عن العموم ، وكذلك التخصيص بالدليل .

(١٣) في هذا دليل على وقوع الخلاف في جواز تأخير بيان النسخ ، ورد على ابن السبكي حيث ادعى أن الشيرازي أطلق العبارة في مذهب المانعين لتأخير البيان ولم يستثن النسخ ـ لأنه معلوم لا داعي لذكره ، وخارج عن صورة النزاع ، كما بينا في التعليق على صدر المسألة ، فالشيرازي أطلق العبارة لا لأن الأمر معلوم ، بل العكس صحيح ، لأنه يعلم أن ثم من يخالف في جواز تأخير بيان النسخ .

(١٤) البقرة ١٨٧/٢ . وانظر القرطبي (٣١٤/٢) .

(١٥) في الأصل بالاشتقاق ، وهو تصحيف ، كما هو ظاهر من سياق الكلام .

قلنا: الاستثناء لا يستقل بنفسه، ولا يفيد معنى، فلم يجز تأخيره، والتخصيص بالدليل يستقل بنفسه مفيداً، فجاز تأخيره.

ويدلك عليه: أن الاستثناء لو تقدم على الخطاب لم يجز. (ولو[١٦]) تقدم الدليل الموجب للتخصيص جاز، فافترقا.

قالوا: ولأن البيان مع المبين بمنزلة الجملة الواحدة، ألا ترى أنهما لمجموعهما يدلان على المقصود، فهما كالمبتدأ والخبر، ولا خلاف أنه (لا[١٧]) يحسن تأخير الخبر عن المبتدأ، بأن يقول: زيد، ثم يقول[١٨] بعد حين، قائم، فكذلك تأخير ٤٩/ ـ ب / البيان.

قلنا: فيما ذكرتم إنما لم يصح لأن التفريق بينهما ليس من أقسام الخطاب وأنواع كلامهم، وليس كذلك اطلاق العموم والمجمل، فإنه من أقسام خطابهم وأنواع جوابهم، لأنهم يتكلمون بالعموم والمجمل وإن افتقر إلى البيان، فافترقا.

قالوا: ولأنه إذا ورد اللفظ العام، وتأخر بيانه، اعتقد السامع عمومه، وذلك اعتقاد جهل، فيجب أن لا يجوز.

قلنا: يبطل به إذا أخر بيان النسخ، فإن السامع يعتقد عمومه وهو اعتقاد جهل، وقد جوزناه، على أن عندنا يُعتقد عمومه بشرط أن لا يكون هناك ما يخصه، وإذا ورد التخصيص، علمنا أن المخصوص لم يدخل في العموم.

قالوا: ولأنه إذا خوطب بلفظ، والمراد به غير ظاهره، فقد خاطب[١٩] بغير ما يقتضيه اللفظ، وذلك لا يجوز، كما لو قال: اقتلوا المسلمين، والمراد به المشركين، أو قال: قوموا، والمراد: اقعدوا.

قلنا: هذا يبطل بتأخير بيان النسخ، فإنه خاطب بغير ما يقتضيه اللفظ، لأن اللفظ يقتضي التأبيد ثم يجوز.

(١٦) في الأصل (ولقد) وهو تحريف، والصواب ما أثبته.

(١٧) في الأصل «أنه يحسن» ولعل حرف النفي ساقط من الناسخ سهواً، فهو لا بد منه، وبدونه لا يستقيم الكلام، ولذلك زدته.

(١٨) كذا في الأصل بالياء.

(١٩) كذا في الأصل.

وأما إذا قال : اقتلوا المسلمين ، والمراد به : المشركين ، وقوموا ، والمراد به : اقعدوا ، فإنما لم يجز لأن أحد هذين اللفظين لا يستعمل في موضع الآخر بوجه من وجوه الاستعمال ، لا على وجه الحقيقة ، ولا على وجه المجاز ، والخطاب بأحدهما في موضع الآخر خارج عن أقسام كلامهم ، وليس كذلك العام المخصوص ، والمجمل المفتقر إلى البيان ، فإنه معتاد في كلامهم ، جار في خطابهم ، فافترقا .

قالوا : ولأنه إذا أخر البيان ، لم يدل الكلام على المقصود ، ولا يجوز أن يخاطب بشيء ولا يدل على المقصود به ، كما لو خاطب العربي بالعجمية والفارسي بالتركية .

قلنا : هذا يبطل به إذا أطلق الخطاب ولم يبين وقت النسخ ، فإنه لم يدل /٥٠ ـ أ / على المقصود ، ومع ذلك فإنه يجوز .

وأما خطاب العربي بالعجمية ، والفارسي بالتركية ، فهو حجة عليهم ، لأن الله تعالى خاطب العجم بالعربية ، وإن لم يدلهم على المقصود حال الخطاب ، فيجب أن يجوز بالعام والمجمل ، وإن لم يدل فيهما على المقصود .

قالوا : ولأن المجمل إذا تأخر بيانه ، لم يفد شيئاً ، فصار كالخطاب بلفظ مهمل .

قلنا : لا نسلم أنه لا يفيد شيئاً ، بل يفيد فائدة صحيحة .

ألا ترى أن العربي إذا سمع قوله تعالى : « وآتوا حقه يوم حصاده[٣٠] » عقل من ذلك تعلق حق بالزرع في يوم الحصاد ، وإن لم يعرف جنسه وقدره ، ويخالف اللفظ المهمل ، فإنه لا يفيد معنى أصلاً فلم يجز الخطاب به .

قالوا : لو جاز تأخير البيان ، لجاز للرسول عليه السلام تأخير البلاغ عن الله تعالى ، وقد أمره الله بالتبليغ فقال : « بَلِّغْ ما أُنْزِلَ إليكَ مِنْ رَبِّكَ وإنْ لَمْ تَفْعَلْ فما بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ[٣١] »

والجواب : أن عندنا تأخير البلاغ جائز ، والأمر الوارد في ذلك لا يقتضي الفور بإطلاقه .

---

(٣٠) الأنعام ١٤١/٦ . وانظر الآلوسي (٣٨/٨) .

(٣١) المائدة ٦٧/٥ . وانظر القرطبي (٢٤٢/٦) .

مسائل المطلق والمقيد

مسألة (١)

لا يحمل المطلق على المقيد في حكمين مختلفين، كآية الظهار[١] والقتل[٢] من غير دليل[٣].

ومن أصحابنا من قال: يحمل المطلق على المقيد بنفس اللفظ[٤].

لنا: هو أن اللفظ المقيد لا يتناول المطلق. فلا يجوز أن يحكم فيه بحكمه من غير علة.

ألا ترى أن البر لما لم يتناول الأرز (لم يجز[٥]) أن يحكم فيه بحكمه من غير علة. فكذلك هاهنا.

ولأن اللفظ المطلق لا يتناول المقيد. فلو جاز أن يجعل المطلق مقيداً لتقييد[٦]

(١) وذلك في قوله تعالى: «والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة».

(٢) وذلك في قوله تعالى: «ومن قتل مؤمناً خطأً فتحرير رقبة مؤمنة»

(٣) هذا هو قول الإمام الشافعي رضي الله عنه وأرضاه. وهو قول جمهور أصحابه.

ومراد الشيرازي في قوله. في حكمين مختلفين. أي في التقييد والإطلاق. لأن الحكمين متفقان. والمختلف في الحقيقة هو السبب. فسبب الأولى العود في الظهار. والثانية القتل الخطأ.

قال في اللمع (ص/٢٤): «وإن كان في حكم واحد وشيئين مختلفين» وهو مؤيد لما قلته في مراده هنا.

هذا وسنستقصي الكلام على المطلق والمقيد وأحواله في المسألة التالية. لأن هذه المسألة في الحقيقة فرع عنها. إذ من يقول بالحمل. هل يقوله لأن اللفظ يقتضيه. أم لا بد من دليل؟ وأما تقديم الشيرازي لها على أصلها فلعله لأن الخلاف فيها بسيط ضمن القول بالحمل فلذلك أراد أن ينتهي منه ليتفرغ للأصل وهو الذي يخالف فيه الأحناف. وأما في اللمع فقد قدم الأصل.

(٤) وهناك مذهب ثالث لازم لهذين المذهبين حسب ما هو معروف في أصل المسألة. وهو المنع من الحمل مطلقاً. وهو مذهب الأحناف كما سيأتي في المسألة القادمة إن شاء الله.

(٥) ما بين القوسين ليس في الأصل. وإنما زدته ليستقيم الكلام. ولولاه لما استقام كما هو ظاهر من السياق.

(٦) في الأصل «لتقييده» ولعل الهاء من سهو الناسخ والصواب اسقاطها. لا سيما وأنه سيكررها بعد قليل بغير هاء انظر تعليق (٧).

غيره . لجاز أن يجعل القيد مطلقاً لإطلاق غيره . ولما لم يجز أحدهما . لم يجز الآخر .

وأيضاً : هو أنه لو جاز أن يجعل ما أطلق مقيداً لتقييد(٧) غيره . لجاز أن يجعل /٥٠ ـ ب / العام خاصاً لتخصيص غيره . ولوجب أن يجعل المطلق مشروطاً لدخول الشرط في غيره . وهذا يمنع التقييد بالكلام . ويبطل الفرق بين العام والخاص . وهذا لا يجوز .

واحتجوا : بأن حمل المطلق على المقيد من جهة اللفظ . لغة العرب .

ألا ترى أن الله تعالى قال : « وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الخَوْفِ والجُوْعِ وَنَقْصٍ مِنَ الأموالِ والأنْفُسِ والثَّمَرَاتِ(٨) » . وأراد : نقص من الأنفس . ونقص من الثمرات . ولكنه لما قيده بالأنفس . اكتفى به في الباقي . وقال الله تعالى : « والذاكرون الله كثيراً والذاكرات(٩) » . فقيد في أحد الجنسين . واكتفى به في الجنس الآخر وقال الشاعر(١٠) :

وما أدري إذا يممت أرضاً ... أريد الخير أيهما يليني

هو الخير الذي أنا أبتغيه ... أم الشر الذي هو يبتغيني

فاكتفى بأحدهما عن الآخر . وقال الآخر(١١) :

(٧) كذا في الأصل . وهو الصواب . وفيه دليل على أن الهاء في « تقييد » الأولى زائدة . كما في تعليق (٦) .

(٨) البقرة ٢/١٥٥ القرطبي ٢/١٧٢ والألوسي (٢/٢٢) .

(٩) الاحزاب ٣٣/٣٥ . وانظر القرطبي (١٤/١٨٥) .

(١٠) هو المثقب العبدي . وانظر ديوانه ص / ٢١٢ شرح وتحقيق حسن كامل الصيرفي ط . معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية ١٣٩٠ ـ ١٩٧٠ .

والتبيان من آخر قصيدته الشهيرة التي يقول في مطلعها :

أفاطم قبل بينك متعيني ... ومنعك ما سألتك أن تبيني

فلا تعدي مواعد كاذبات ... تمر بها رياح الصيف دوني

وقبل البيتين :

فإما أن تكون أخي بحق ... فأعرف منك غثي من سميني

وإلا فاطرحني واتخذني ... عدواً أتقيك وتتقيني

وفيه : وما أدري إذا يممت وجهاً .

وانظر المفضليات القصيدة رقم ٧٦ ص ٢٩٢ ط . دار المعارف ١٩٦٤ تحقيق أحمد محمد شاكر وفيها :

وما أدري إذا يممت أمراً .

(١١) هو الفرزدق . همام بن غالب بن صعصعة . يكنى بأبي فراس ويلقب بالفرزدق لغلاظة وجهه توفي سنة ١١٤ وهو ثالث الثلاثة البارزين في صدر الإسلام . جرير . والأخطل . وقد امتاز بالفخر .

أنا الرجل الحامي الذمار وإنما يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلي[١٢]

فاكتفى بأحدهما عن الآخر :

والجواب : أن فيما ذكروه إنما يحمل المطلق على المقيد لأنه لو لم يحمل الثاني على الأول ، لالتبس الكلام ، ولم يفد ، فحمل أحدهما على الآخر لموضع الضرورة ، وليس هاهنا ضرورة تقتضي الحمل ، ولفظ أحدهما لا يتناول الآخر فحمل كل واحد منهما على ظاهره .

واحتجوا : بأن القرآن من فاتحته إلى خاتمته كالكلمة الواحدة ، فوجب ضم بعضه إلى بعض .

قلنا : هذا دعوى ، فكيف يكون كذلك وهو يشتمل على معان مختلفة ، وأصناف شتى ، من القصص ، والأمثال ، والأحكام ، وغير ذلك .

ثم لو كان هذا يوجب حمل بعضه على بعض ، لوجب أن يخص كل عام فيه لأن فيه ما هو مخصوص ، ويجعل كل أمر فيه ندباً ، لأن فيه ما هو مندوب ، وللزم أن يجعل /٥١ ـ أ / ما قيده فيه مطلقاً ، ولم يكن حمل المطلق على المقيد بأولى من حمل المقيد على المطلق ولما بطل هذا ، بطل ما قالوه[١٣].

(١٢) البيت في الديوان ص ١٩١ نشر المستشرق جيمس د . سايمز وصدره أنا الضامن الراعي عليهم ، وإنما الخ . . . وأورده ابن هشام في المغني بلفظ أنا الزائد الحامي الخ . . . والبيت من قصيدة قالها حين جاءه نساء بني مجاشع وقد بلغهن فحش جرير بهن ، فقلن له ـ وكان مقيداً ـ ، قبح الله قيدك ، فقد هتك جرير عورات نسائك ، فأحفظنه ، ففض قيده وكان قيد نفسه لجمع القرآن وقال :

ألا استهزأت مني هنيدة أن رأت أسيراً يداني خطوه حلق الحجل
ولو علمت أن الوثاق أشده إلى النار ما قالت مقالة ذي عتل

ثم قال :

فإن يك قيدي كان نذراً نذرته فما بي عن أحساب قومي من شغل
أنا الضامن الراعي عليهم وإنما يدافع عن أحسابهم . . . . الخ .

(١٣) نقل ابن السبكي في الابهاج (١٢٩/٢) عن إمام الحرمين أنه قال في الجواب : « وأقرب طريق لهؤلاء أن كلام الله تعالى في حكم الخطاب الواحد ، وحق الخطاب الواحد أن يترتب المطلق على المقيد قال : وهذا من فنون الهذيان ، فإن قضايا الألفاظ في كتاب الله تعالى مختلفة متباينة لبعضها حكم التعليق والاختصاص ، ولبعضها حكم الاستقلال والانقطاع ، فمن ادعى تنزيل جهات الخطاب على حكم كلام واحد ، مع العلم بأن في كتاب الله النفي ، والإثبات ، والأمر والزجر ، والأحكام المتغايرة ، فقد ادعى أمراً عظيماً ، ولا يغني في مثل ذلك الإشارة إلى اتحاد الكلام الأزلي ا هـ .

مَسْأَلَةٌ (٢)

يجوز حمل المطلق[1] في أحد الحكمين على المقيد في الحكم الآخر[2]

(١) قال الآمدي في الإحكام (٤/٣) ومنتهى السول (٥٥/٢) : « كل ما قيل في مخصصات العموم ، من المتفق عليه ، والمختلف فيه ، والمزيف ، والمختار ، فهو بعينه جار في تقييد المطلق »ا هـمنتهى السول .

(٢) الكلام في المطلق والمقيد يقع على ستة أقسام في حالة اتحاد الحكم :

الأول : أن يكون السبب واحداً ، وكل واحد منهما أمر نحو : اعتقوا رقبة ، ثم قال : اعتقوا رقبة مؤمنة ، وهذا لا خلاف في أن المطلق فيه محمول على المقيد .

الثاني : أن يكون كل واحد من المطلق والمقيد نهياً نحو أن تقول : لا تعتق رقبة ، ثم تقول : لا تعتق رقبة كافرة ، فمن يقول بمفهوم الخطاب يلزمه أن يخصص النهي العام بالكفارة ، لأن النهي الثاني عنده يدل على إجزاء من ليست كافرة .

الثالث : أن يكون أحدهما أمراً والآخر نهياً ، نحو : أعتق رقبة ، لا تعتق رقبة كافرة ، أو العكس ، وهذا لا خلاف في حمل المطلق فيه على المقيد ، وتقييده به .

الرابع : أن يكون كل واحد منهما أمراً ولكن السبب مختلف ، نحو قوله تعالى في كفارة الظهار : « فتحرير رقبة » وفي كفارة القتل : « فتحرير رقبة مؤمنة » وهذا محل النزاع في هذه المسألة .

الخامس : أن يكون كل واحد منهما نهياً والسبب مختلف نحو : لا تعتق رقبة في كفارة الظهار ، ولا تعتق رقبة كافرة (•) في كفارة القتل ، فالقائل بالمفهوم وتقييد المطلق بالمقيد إن وجد دليل ، يلزمه تخصيص النهي العام بالكافرة .

السادس : أن يكون أحدهما أمراً ، والآخر نهياً ، والسبب مختلف نحو اعتق رقبة في كفارة الظهار ، ولا تعتق رقبة كافرة في كفارة القتل ، أو العكس ، فعلى الخلاف بيننا وبين الأحناف . وانظر الابهاج (١٢٨/٢) .

هذا وقد قيد الشيرازي مسألة الخلاف فيما إذا لم يعارض المقيد مقيد آخر ، فإن عارضه ، لم يحمل المطلق على واحد من القيدين . قال في اللمع (ص /٢٤) : « فإن عارضه مقيد آخر ، لم يحمل المطلق على واحد من القيدين ، وذلك مثل الصوم في الظهار قيده بالتتابع ، وفي التمتع قيده بالتفريق ، وأطلق في كفارة اليمين ، فلا يحمل المطلق في اليمين على الظهار ، ولا على التمتع ، بل يعتبر بنفسه ، إذ ليس حمله على أحدهما بأولى من الحمل على الآخر » ا هـ وسيشير إليه أيضاً في آخر المسألة هنا جواباً على اعتراض لهم .

قال ابن السبكي : « وأما إذا أطلق الحكم في موضع ، وقيد في آخر بقيدين متضادين ، فمن زعم أن التقييد باللفظ ، قال ببقاء المطلق على اطلاقه ، إذ ليس تقييده بأحدهما أولى من تقييده بالآخر ، ومن حمل المطلق على المقيد بالقياس ، حمله على ما كان حمله عليه أولاً ، ومثل له بقوله عليه السلام في الغسلات من ولوغ الكلب ، احداهن بالتراب ، وفي رواية أولاهن وفي رواية الثامنة ، فلا يحمل على إحدى الروايتين دون الأخرى للترجيح من غير مرجح ، إذ القياس هنا متعذر ، بل يرجع إلى أصل الإطلاق ، ويجوز التعفير في كل واحدة من المرات عملاً بالإطلاق » ا هـالابهاج (١٣٠/٢) وانظر الإحكام (٤/٣) ومنتهى السول (٥٥/٢) والمنتهى لابن الحاجب (ص /٩٩) واللمع (ص /٢٤) ونهاية السول (١٢٧/٢) والمستصفى (١٨٥/٢) بولاق والمنخول (ص /١٧٦) .

(•) في الإبهاج « مؤمنة » وهو خطأ من الطباعة .

من جهة القياس ، كالرقبة المطلقة في كفارة الظهار ، على الرقبة المقيدة - في كفارة القتل - بالإيمان .

وقال أصحاب أبي حنيفة[٣] : لا يجوز[٤] .

لنا : هو أن هذا تخصيص عموم . لأن قوله تعالى : « فتحرير رقبة[٥] » . عام في الرقبة المؤمنة والكافرة . فإذا قلنا : إن الكافرة لا تجوز . خصصنا الكافرة من العموم بالقياس . وتخصيص العموم بالقياس جائز . كسائر العمومات .

واحتجوا : بأن هذه زيادة في النص . والزيادة في النص نسخ عندنا . والنسخ بالقياس لا يجوز .

والجواب : أن هذا ليس بزيادة . وإنما هو نقصان بالحقيقة . لأن اللفظ المطلق يقتضي جواز كل رقبة . مؤمنة كانت أو كافرة فإذا منعنا الكافرة . فقد أخرجنا بعض ما يقتضيه الظاهر . وذلك نقصان وتخصيص . فأما أن يكون زيادة . فلا .

فإن قيل : التخصيص هو أن يخرج من اللفظ بعض ما تناوله . وقوله تعالى : « فتحرير رقبة[٦] » . لا يتناول الإيمان . فمن اعتبر ذلك . فقد زاد شرطاً لا يقتضيه اللفظ . فدل على أنه زيادة .

قلنا : اللفظ وإن لم يتناول الإيمان . فقد تناول الكافرة . فإذا قلنا إن الكافرة لا تجزي . فقد أخرجنا من اللفظ بعض ما تناوله بعمومه . فكان ذلك تخصيصاً .

وعلى أن الزيادة عندنا ليست بنسخ . فلا يصح ما بنوا عليه من الدليل .

---

(٣) انظر أصول السرخسي (٢٦٧/٨) والكشف (٢٨٧/٢) وتيسير التحرير (٣٣٠/٨) والتلويح على التوضيح (٢٧٥/٨) من كتب الأحناف وذهبوا إلى أن المقيد المتأخر ناسخ للمطلق المتقدم وبنوا عليه جواز تقيد المتواتر بالآحاد . وهي مسألة الزيادة على النص نسخ . وانظر التيسير .

(٤) انظر أثر الخلاف في هذه المسألة في الفروع الفقهية في التمهيد للاسنوي ص ١٢٧ . ومفتاح الوصول لابن التلمساني ص ٧٣ وتخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص ١٣٤ .

(٥) المائدة ٨٩/٥ . انظر القرطبي (٢٦٤/٦) .

(٦) المائدة ٨٩/٥ .

قالوا : ولأن الرقبة في الظهار منصوص عليها . وفي القتل منصوص عليها ، وقياس المنصوص على المنصوص لا يجوز ولهذا لم يجز قياس صوم التمتع على صوم الظهار /٥١ ـ ب / في إيجاب التتابع . ولا صوم الظهار على صوم التمتع في إيجاب التفريق .

ولهذا لم يجز قياس حد السرقة على حد قاطع الطريق في إيجاب قطع الرجل .

ولهذا لم يجز قياس التيمم على الوضوء في إيجاب مسح الرأس والرجل .

والجواب : أن في صوم التمتع ، وصوم الظهار ، نص على حكمين متضادين ، فحمل أحدهما على الآخر ، ابطال للنص . وليس كذلك هاهنا فإن اللفظ في الظهار مطلق . وفي القتل مقيد . وفي أحدهما عام مطلق وفي الآخر خاص مبين . فيحمل أحدهما على الآخر .

وأما حد السرقة . فإنما لم يحمل على قطاع الطريق . ولا آية التيمم على آية الوضوء في مسح الرأس والرجل . لأن الاجماع منع منه . ومن شرط القياس أن لا يعارضه اجماع . وهاهنا لم يعارضه اجماع ولا غيره . فجاز قياس أحدهما على الآخر . كقياس التيمم على الوضوء في إيجاب المرفقين . لما لم يعارضه اجماع ولا غيره أجزناه .



مسائل دليل الخطاب

مسألة (١)

اذا علق الحكم في الشيء على صفة من صفاته، دل على أن ما عداها يخالفه[1].

وقال أبو العباس بن سريج[2]، وأبو بكر القفال[3]، والقاضي أبو حامد[4] رحمهم الله، وقوم من المتكلمين: لا يدل على المخالفة، وهو قول أصحاب أبي حنيفة[5].

---

(١) قلت: وهذا هو مذهب الشافعي رضي الله عنه. ومالك، وأحمد والأشعري وأكثر أصحابه. وأبو عبيدة معمر بن المثنى، وكثير من اللغويين، والفقهاء، والمتكلمين. وانظر الابهاج (٢٣٥/١) ورفع الحاجب (٢/ ق١١٦ ـ ب) واللمع (ص/٢٩).

قال الامام الشافعي في الأم (٤/٢) ط بولاق: «فاذا قيل في سائمة الغنم هكذا. فيشبه ـ والله أعلم ـ أن لا يكون في الغنم غير السائمة شيء. لأن كل ما قيل في شيء بصفة. والشيء يجمع صفتين، يؤخذ من صفة كذا. ففيه دليل على أن لا يؤخذ من غير تلك الصفة من صفتيه» ا هـ.

وقال في (٢٠/٢): أخبرنا الربيع. قال: أخبرنا الشافعي. قال: روي عن النبي ﷺ أنه قال: في سائمة الغنم كذا. فإذا كان هذا يثبت. فلا زكاة في غير السائمة من الماشية.

قال الشافعي: ولا يبين لي أن في شيء من الماشية صدقة حتى تكون سائمة» ا هـ.

هذا وذهب إمام الحرمين. وتبعه الغزالي في المنخول ص ٢١٥ دون. المستصفى ـ إلى التفرقة بين الصفة المناسبة كقوله عليه السلام في سائمة الغنم زكاة. فقال فيها بالمفهوم. وبين الصفة التي لا توجد فيها مناسبة للحكم. فلم يقل فيها بالمفهوم. وذلك كقولهم: «الأبيض يشبع إذا أكل».

(٢) مرت ترجمته.

(٣) مرت ترجمته

(٤) مرت ترجمته.

(٥) وإلى هذا ذهب القاضي أبو بكر الباقلاني. والغزالي في المستصفى (٢٠٤/٢) بولاق. دون المنخول. إختاره الإمام الآمدي. والرازي في «المنتخب» و«المحصول» ولكن قال في المعالم: المختار أنه يدل عرفا لا لغة. ومن المعتزلة القاضي عبد الجبار. وأبو الحسين البصري كما نص عليه في المعتمد (١٦٢/٢) وانظر الإحكام (٦٨/٣) والمنتهى لابن الحاجب (ص/١٠٨) والابهاج (٢٣٥/١) والمنخول (ص/٢٠٨) وانظر تيسير التحرير (٩٨/١) وتقرير التحبير (١١٥/١) من كتب الأحناف.

وحكي عن بعضهم : أنه فرق بين المعلق على غاية ، والمعلق على غير غاية[٦] .

وحكي عن بعضهم : أنه فرق بين أن يكون بلفظ الشرط ، وبين أن لا يكون بلفظ الشرط[٧] .

لنا : ما روي أن يعلى بن أمية[٨] قال لعمر بن الخطاب رضي الله عنه : ما بالنا نقصر وقد أمنا ؟ وقد قال الله تعالى : « وإذا ضَرَبْتُمْ في الأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُناحٌ أَنْ تَقْصُروا مِنَ الصَّلاةِ إنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الذينَ كفروا[٩] » ! فقال عمر : عجبت مما عجبت منه . فسألت رسول الله ﷺ فقال : « صدقة تصدق الله بها عليكم / ٥٠ ـ أ / فاقبلوا صدقته[١٠] » . وهذا دليل على أن تعليق القصر بالخوف اقتضى أن حال الأمن لا يجوز . حتى عجب منه عمر ويعلى . وأقرهم النبي ﷺ على ذلك .

وروي أن ابن عباس خالف الصحابة في توريث الأخت مع البنت . واحتج بقوله تعالى : « إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَها نِصْفُ ما تَرَكَ[١١] » وهذا تعلق بدليل الخطاب . وأنه لما ثبت ميراث الأخت عند عدم الولد . دل على أن عند وجوده لا تستحقه . وهو من فصحاء الصحابة وعلمائهم . ولم ينكر أحد استدلاله . فدل على أن ذلك مقتضى اللغة .

---

(٦) منهم : القاضي أبو بكر الباقلاني . نص عليه في التقريب . والقاضي عبد الجبار من المعتزلة . على ما قاله ابن السبكي في رفع الحاجب (٢/ ق ١١٦ ـ ب) والشيخ أبو عبد الله البصري على ما نقله في المعتمد (١٦١/٨) .

(٧) انظر أثر الخلاف في هذه المسألة في الفروع الفقهية في التمهيد (ص ٦٦) للإمام الاسنوي . وتخريج الفروع للزنجاني ص ٧٣ . ومفتاح الوصول لابن التلمساني ص ٩٤ .

(٨) هو يعلى بن أمية التميمي . أبو خالد . وقيل أبو صفوان . أسلم يوم الفتح . وشهد حنينا . والطائف وتبوك . قتل سنة ثلاث وثمانين بصفين . وانظر أسد الغابة (٥/٥٢٣) والاستيعاب .

(٩) النساء ١٠١/٤ . وانظر القرطبي (٣٥١/٥) .

(١٠) الحديث ، رواه مسلم عن جماعة . وأبو داود ١١٩٩ و ١٢٠٠ وابن ماجه ١٠٦٥ وأحمد بن حنبل عن يعلى بن أمية (٩٤/٥ ترتيب المسند) وانظر صحيح مسلم شرح النووي (١٩٦/٥) .

(١١) النساء ١٧٦/٤ . ومذهب ابن عباس هذا في عدم جعل البنات عصبات مع الأخوات هو مذهب داود الظاهري . وطائفة . وحجتهم ظاهر هذه الآية . وكان ابن الزبير يقول بقول ابن عباس هذا حتى أخبره الأسود ابن يزيد أن معاذا قضى في بنت وأخت فجعل المال بينهما نصفين وانظر تفسير القرطبي (٢٩/٦) .

وأيضا هو أن الأنصار قالوا : لا غسل من التقاء الختانين . واحتجوا بقوله عليه السلام : « الماءُ مِنَ الماءِ »[١٢] . وهذا استدلال بدليل الخطاب .

ومن قال منهم : انه يجب الغسل . أجاب بأن الماء من الماء منسوخ . وهذا اتفاق منهم على دليل الخطاب .

فان قيل : لا نسلم أنهم رجعوا في هذه المواضع إلى دليل الخطاب وانما رجعوا إلى الأصل . وذلك أنهم أثبتوا القصر . والميراث . والغسل . في المواضع التي تناولها الخطاب بالنطق . ورجعوا فيما لا خطاب فيه إلى الأصل . وهو أنه لا قصر . ولا ميراث . ولا غسل .

قلنا : لم يرجعوا في هذه المواضع الا إلى موجب النطق ودليل الخطاب .

ألا ترى أن يعلى بن أمية قال لعمر : ما بالنا نقصر وقد أمنا . وقد قال الله تعالى : « إنْ خِفْتُمْ أنْ يَفْتِنَكُمُ الذينَ كَفَروا[١٣] » ؟ ! فتعلق بموجب النطق . ولم يقل والأصل هو الإتمام .

وقالت الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ قوله : « الماء من الماء » كان رخصة . وقد نسخ[١٤] . وأرادوا دليل الخطاب . ولو رجعوا في ذلك إلى الأصل . لما وصفوه بالنسخ . لأن النسخ : رفع ما ثبت بالشرع فأما ما كانوا عليه /٥٢ ـ ب / في الأصل . ونقل إلى غيره . فلا يقال : انه منسوخ . فدل على أن المحتج منهم إنما احتج بدليل الخطاب .

وأيضا : هو أن ضم الصفة إلى الاسم . يقتضي المخالفة والتمييز في كلام العرب .

ألا ترى أنهم لا يقولون : أعط زيدا الطويل . وعمرا القصير . والطويل والقصير عندهم واحد . فدل على أن موضوع اللفظ المخالفة والتمييز .

---

(١٢) الحديث رواه أبو داود رقم ٢١٥ . وابن ماجة رقم ٦٠٧ . والترمذي رقم ١١٠ . وأحمد بأسانيد متعددة (١١٥/٥ ـ ترتيب المسند (١١٠/٢) ونصه في الترمذي « انما كان الماء من الماء رخصة في أول الإسلام . ثم نهى عنها » .

(١٣) النساء ١٠١/٤ . وانظر القرطبي (٣٥١/٥ .

(١٤) كما هو صريح رواية الترمذي المذكور في التعليق الأول .

ولأن تقييد الاسم العام بالصفة . يقتضي التخصيص . ألا تراه لو لم يقيد الغنم بالسوم . اقتضى السائمة والمعلوفة . فإذا قيدها بالسوم منع هذا التقييد دخول المعلوفة . واقتضى اختصاص الزكاة بالسائمة . وكل ما اقتضى تخصيص الاسم العام . وجب أن يقتضي المخالفة . والدليل عليه سائر الألفاظ التي يخص بها العموم .

ولأنه قيد الحكم بما لو انتزع منه لعم . فوجب أن يتضمن النفي والإثبات . كالاستثناء والغاية .

وأيضاً : فانه اذا قال : « طَهُورُ إناءِ أَحَدِكُمْ اذا وَلَغَ الكلبُ فيه أن يَغْسله سبعاً إحْداهُنَّ بالتراب »[١٥] أفاد تعليق الطهارة . بالسبع . فمتى طهرناه بما دون السبع . خرج السبع عن أن يكون مطهراً . لأن الغسلة السابعة ترد والمحل محكوم بطهارته . وهكذا اذا قال : « في سائمة الغنم زكاة »[١٦] .

أفاد تعلق الوجوب بالسائمة . فمتى أوجبنا الزكاة في المعلوفة أخرجنا السائمة عن أن يتعلق بها الوجوب .

واحتجوا : بأن إثبات الحكم بدليل الخطاب . إما أن يكون بالعقل . ولا مجال له فيه . أو بالنقل . ولا يخلو : اما أن يكون ذلك تواترا أو آحادا . ولا يجوز أن يكون تواترا . لأنه لو كان فيه تواتر . لعلمناه كما علمتم . ولا يجوز أن يكون آحادا . لأنه من مسائل الأصول (ولا يكفي في)[١٧] اثباتها خبر الواحد .

قلنا : قد أثبتناها بالنقل . وهو مارويناه عن الصحابة رضي الله / ٥٣ـ أ / عنهم .

---

(١٥) الحديث رواه بلفظ احداهن الطبراني في الأوسط من طريق الجارود قال الهيثمي : لم أعرفه . والبزار . ورجاله رجال الصحيح انظر مجمع الزوائد (٢٨٦/٨) وأما الأمر بغسله سبعا أولاهن أو الثامنة بالتراب فقد رواه مسلم . وأبو داود رقم ٧١ ـ ٧٣ ـ ٧٤ . وابن ماجة ٣٦٣ ـ ٦٤ ـ ٦٥ ـ ٣٦٦ . والترمذي رقم ٩١ وأحمد بن حنبل (٢١٩/٨ ترتيب المسند) وانظر صحيح مسلم شرح النووي (١٨٢/٣) .

(١٦) هذا الحديث فقرة من كتاب أبي بكر إلى عماله على الصدقة من رواية أنس . وقد أخرجه البخاري . وأحمد . والنسائي . وأبو داود .والطيالسي والدار قطني . والشافعي . والبيهقي والحاكم . كلهم في كتاب الزكاة .

(١٧) هذه الزيادة لابد منها ليستقيم الكلام وهي غير موجودة في الأصل الذي اعتمد عليه . ولعلها من سقطات الناسخ .

فان قيل : الا أنه من طريق الآحاد . فلا تثبت به مسائل الأصول .

قيل : هو وإن كان من أخبار الآحاد . إلا أنه يجري مجرى التواتر لأن الأمة تلقته بالقبول . فاتفقت على صحته . وإن اختلفت في العمل به .

قالوا : وأيضا : هو أن الصفات وضعت للتمييز بين الأنواع . كما وضعت الأسماء للتمييز بين الأجناس . ثم تعليق الحكم على الاسم . لا يقتضي نفيه عما عداه . فكذلك تعليقه على الصفة .

والجواب : أن من أصحابنا من قال : ان تعليق الحكم على الاسم يقتضي نفيه عما عداه . وهو قول أبي بكر الدقاق[18] . فعلى هذا لا نسلم .

وان سلمنا ذلك على ظاهر المذهب . فالفرق بينهما من وجوه :

أحدها : هو أن العرب قد تجمع بين الأجناس المختلفة في الحكم . وتنص على اسم كل واحد منها . ألا تراها تقول : « اشتر لحما وتمرا . وخبزا » ولا تقيد الحكم بالصفة . والموصوف بتلك الصفة وضدها واحد . ألا تراها لا تقول : « اشتر لحما مشويا » والمشويّ والنيءعندها سواء . ولا « اشتر تمرا برنيا[19] » والبرني وغيره عندهم سواء .

والثاني : أن تعليق الحكم على بعض الأسماء . لا يمنع تعليقه بغيرها من الأسماء .

ألا ترى أنه إذا أوجب الزكاة في الغنم ثم أوجبها في البقر . لم يمنع تعلقها بالبقر من تعلقها بالغنم . وتعليق الحكم على أحد صفتي الشيء يمنع تعلقه بضدها . ألا ترى أنه اذا علق الزكاة على سائمة الغنم . ثم أوجبها في المعلوفة . خرج عن أن يكون الوجوب متعلقا بالسائمة . وبقيت الزكاة معلقة على الاسم فقط .

---

(١٨) مرت ترجمته . ومذهبه هذا مرجوح . ومذهب الجمهور على خلافه . فان مفهوم اللقب عندهم غير حجة .

(١٩) البرني : ضرب من التمر معروف .

والثالث : هو أن تعليق الحكم بالاسم لا يقتضي تخصيص اسم عام . فلم يقتض المخالفة . وتعليقه بالصفة يقتضي تخصيص اسم عام . والتخصيص لا يكون إلا بما يقتضي المخالفة . كالاستثناء والغاية /٥٣ ـ ب / .

ولأن الاسم لا يجوز أن يكون علة في الحكم . فتعليق الحكم عليه لا يقتضي المخالفة . والصفة يجوز أن تكون علة في الحكم . فتعليق الحكم عليه يقتضي المخالفة .

قالوا : لو كان إيجاب الزكاة في السائمة . يوجب نفي الزكاة عن المعلوفة . لكان التسوية بينهما في إيجاب الزكاة مناقضة . ولما جاز أن يقول : « في سائمة الغنم زكاة . وفي معلوفتها الزكاة » دل على أن الإيجاب في أحد النوعين لا يقتضي النفي عن النوع الآخر .

قلنا : يبطل بالغاية . فانها تقتضي المخالفة على قول كثير منهم . وان جاز أن يصرح فيما بعدها بحكم ما قبلها . وعلى أن اللفظ يجوز أن يدل بظاهره على معنى . ثم يترك ظاهره بما هو أقوى منه . كالأمر . يدل ظاهره على الإيجاب . ثم يدل الدليل على أن المراد به الاستحباب . فيترك ظاهره . ولا يدل على أن في[٢٠] الأصل لا يقتضي الوجوب . فكذلك هاهنا . اللفظ بظاهره يدل على النفي والإثبات . ثم إذا صرح في الوجهين بالتسوية . ترك الظاهر . وحمل على ما اقتضاه التصريح .

قالوا : ولأنه ليس في كلام العرب كلمة تدل على شيئين متضادين . وعندكم أن هذا اللفظ يدل على إثبات الحكم ونفيه . وهذا خلاف اللغة .

قلنا : هذا يبطل بلفظ الغاية . وأنه قد دل على إثبات الحكم فيما قبل الغاية . ونفيه عما بعدها . وهما متضادان . فكذلك الأمر بالشيء يدل على وجوب المأمور والانتهاء عن ضده . وهما متضادان .

قالوا : ولأن دليل الخطاب مفهوم الخطاب . ومفهوم الخطاب ما وافقه . كالتنبيه والقياس . ودليل الخطاب ضد الخطاب . فلا يجوز أن يكون مفهوما منه .

---

(٢٠) كذا في الأصل .

قلنا : هذا يبطل بالأمر بالشيء . فانه يفهم منه النهي عن ضده[٢١] . وان كان ضد اللفظ .

وأما القياس والتنبيه . فإنهما وافقا الخطاب لأنهما /٥٤ ـ أ / مفهومان من معناه . والدليل مفهوم من جهة التخصيص . فكان مخالفا له . كحكم ما بعد الغاية .

قالوا : ولأنه لو كان للنطق دليل . لكان معه بمنزلة الخطابين . ولو كان كذلك . لما جاز تركه بالقياس . كما لا يجوز ترك الخطاب . ولوجب اذا نسخ الخطاب أن يبقى الدليل . كما اذا نسخ (أحد[٢٢]) الخطابين بقي الخطاب الآخر .

قلنا : لا نقول إن الدليل مع الخطاب بمنزلة الخطابين . بل هو بعض مقتضاه . وإذا كان ذلك بعض مقتضاه . جاز تركه بالقياس . كما يجوز ترك بعض ما اقتضاه العموم بالقياس .

وأما اذا نسخ الخطاب فمن أصحابنا من قال : يبقى حكم الدليل . والصحيح أنه يسقط الدليل . لأن الدليل مقتضى الخطاب ومفهومه . فإذا بطل الخطاب . بطل المفهوم . كما تقول : الأمر بالشيء لما كان النهي عن ضده مقتضاه ومفهومه . فمتى سقط الأمر سقط النهي . كذلك هاهنا . ويخالف النطقين اذا نسخ أحدهما . لأن أحدهما غير متعلق بالآخر . فنسخ أحدهما لا يوجب نسخ الآخر . وهاهنا الدليل تابع للنطق . ومستفاد منه . فإذا سقط الأصل . سقط تابعه . كما قلنا في النهي المستفاد من الأمر .

قالوا : لو كان دليل الخطاب يقتضي الحكم . لكان ذلك مستنبطا من اللفظ . وما استنبط من اللفظ . لا يجوز تخصيصه . كالعلة .

قلنا : لا نقول ان الدليل مستنبط من اللفظ . بل اللفظ يدل عليه بنفسه في

---

(٢١) بناء على مذهبه في أن الأمر بالشيء نهي عن ضده من طريق المعنى كما مر في المسألة المعقودة لهذا الغرض ، ص٨٩ .

(٢٢) هذه زيادة لا بد منها ليستقيم الكلام . وليست في الأصل الذي اعتمد عليه . وسيصرح الشيرازي بهذا المعنى في سياق الجواب . ولعلها من سقطات النساخ .

اللغة . وما يدل عليه اللفظ في اللغة ، جاز تخصيصه كسائر الألفاظ .

قالوا: لو كان تعليق الحكم على صفة الشيء يدل على نفيه عما عداها ، لوجب أن لا يحسن فيه الاستفهام ، كما لا يحسن في نفس النطق .

قلنا : إنما حسن فيه الاستفهام لأنه يجوز أن يكون /٥٤ ـ ب / قد علق الحكم على أحد صفتيه[٢٣] ليدل على المخالفة ، ويجوز أن يكون قد خص أحد وصفيه بالحكم[٢٤] للشرف والفضيلة ، فحسن الاستفهام ليزول هذا الاحتمال ، ويخالف هذا النطق ، لأنه لا احتمال فيه ، فلم يحسن فيه الاستفهام .

* * *

(٢٣) في نسخة أشار إليها في هامش الأصل (وصفية) .

(٢٤) في نسخة أشار إليها في هامش الأصل (بالذكر) .

مسألة (٢)

إذا علق الحكم على صفة في جنس، كقوله عليه السلام: «في سائمة الغنم الزكاة[١]»، دل على نفيه عما عداها في ذلك الجنس[٢]، ولا يدل على النفي عما عداها في سائر الأجناس[٣].

ومن أصحابنا من قال: يدل على نفيه عما عداها في الأجناس كلها[٤].

لنا: هو أن الدليل يقتضي النطق. فإذا تناول النطق (في سائمة الغنم) وجب أن يكون دليله يتناول معلوفة الغنم فقط.

واحتجوا: بأن السوم يجري مجرى العلة في تعليق الحكم عليها. والعلة حيث وجدت. تعلق الحكم بها. فكذلك هذا.

قلنا: لا نسلم أن السوم بمنزلة العلة. ألا ترى أنه علق الحكم على مجموعها. ومتى تعلق الحكم بوصفين. كان كل واحد منهما بعض العلة فلا يجوز تعلق الحكم على أحدهما على الانفراد.

(١) مر تخريجه

(٢) انظر تقرير هذا الكلام. والاستدلال عليه في المسألة السابقة

(٣) هذا هو رأي الجمهور. نقله ابن السبكي في الابهاج (٢٣٥/٨) ورفع الحاجب (٢/ ق ٩٨ - ب) عن الشيخ أبي حامد الاسفراييني عن كتابه في أصول الفقه. وهو اختيار الامام فخر الدين الرازي في «المحصول» على ما حكاه الإسنوي في نهاية السول (٢٣٧/٨). ولم يتعرض لهذه المسألة كثير من الأئمة في مصنفاتهم الأصولية.

(٤) قلت: ظاهر كلام الشافعي في الأم يؤيد هذا الذي قاله البعض قال في الأم (٢٠/٢) ط بولاق: «أخبرنا الربيع، قال: أخبرنا الشافعي قال: روي عن النبي ﷺ أنه قال: «في سائمة الغنم كذا» فاذا كان هذا يثبت، فلا زكاة في غير السائمة من الماشية. قال الشافعي: ولا يبين لي أن في شيء من الماشية صدقة حتى تكون سائمة ١ هـ. هذا ما قاله الشافعي. وظاهره يؤيد القول الثاني الذي لم يختره الشيرازي. الا ان كان حكم الشافعي هذا صادرا بناء على ورود شرط السوم في غير الغنم من الابل. والبقر» وانظر المهذب للشيرازي (١٤٢/٨) والمجموع للنووي (٣٢٠/٥) وفيه - أي المجموع - أن البقر ملحقة بالغنم والإبل. اذ لا فرق. وهذا يدل أيضا على أن المذهب نفى الزكاة عن غير السائمة مطلقا. ورد بها دليل يخصها أم لا. وهذا ظاهر كلام الشافعي كما قلت والله أعلم.

مسألة (٣)

قوله تعالى : « ولا تَقُلْ لَهُما أفٍ[١] » يدل على المنع من الضرب من ناحية المعنى[٢] .

وكذلك قوله تعالى : « إنَّ الله لا يَظْلِمُ مِثْقالَ ذَرَّةٍ[٣] » يدل على ما زاد عليه من ناحية المعنى[٤] .

وقال بعض أصحابنا[٥] : يدل على ذلك من ناحية اللغة ، وهو قول عامة المتكلمين[٦] ، وبعض أهل الظاهر[٧] .

لنا : هو أن التأفيف في اللغة غير موضوع للضرب ، والذرة غير موضوعة لما زاد عليها ، فوجب أن يكون المنع مما زاد مفهوما من طريق المعنى .

واحتجوا : بأن أهل اللسان يفهمون من هذا الكلام المنع مما زاد عليه ، ولهذا

---

(١) الإسراء ٢٣/٧ وانظر القرطبي (٢٣٦/١٠) .

(٢) أي من ناحية القياس كما قال في اللمع (ص /٢٥) .

(٣) النساء ٤٠/٤ وانظر القرطبي (١٩٤/٥) .

(٤) وهذا هو رأي الشافعي ، نقله عنه الشيرازي في اللمع (ص /٢٥) . قال ابن السبكي في الابهاج (١٩/٢) : وهو الصحيح عندنا ١ هـ . واختاره الإمام الرازي والبيضاوي في مباحث القياس خلافا لما صححاه في مباحث المنطوق والمفهوم من أنه من قبيل المفهوم . وهو اختيار إمام الحرمين أيضا . وانظر نهاية السول (٢٣٤/٣) .

(٥) وإلى هذا ذهب القاضي أبو بكر الباقلاني ، والإمام الغزالي ، والآمدي والرازي والبيضاوي في مباحث المنطوق ، وابن الحاجب ، ثم هؤلاء اختلفوا فمنهم من قال النهي عن التأفيف منقول بالعرف عن موضوعه اللغوي إلى تحريم جميع أنواع الأذى ، ومنهم من قال ، ان تحريم الضرب وغيره من أنواع الأذى فهم بالقرائن ، كالغزالي في المنخول (ص /٣٣٤) والمستصفى (٤٢/٢) والآمدي في الإحكام (٦٢/٣) ومنتهى السول (٦٨/٢) وابن الحاجب في المنتهى (ص /٥٨) وانظر رفع الحاجب عن ابن الحاجب (٢/ ق ٩٥ ـ ب) .

(٦) قال ابن السبكي ، قال إمام الحرمين في البرهان ، صار معظم الأصوليين إلى أن هذا ليس معدودا من أقسام الأقيسة بل هو متلقى من مضمون اللفظ المستفاد من تنبيه اللفظ وفحواه ، كالمستفاد من صيغته ومعناه ا هـ .

(٧) وذهب الأحناف إلى أن تحريم الضرب ثابت بدلالة النص ، كما قاله السرخسي في أصوله (٢٤١/١) .

اذا قال لعبده : إياك أن تقول لفلان /٥٥ ـ أ / أف ، عقل منه المنع عما زاد عليه .

والجواب : أنا لا نسلم أنهم يفهمون ذلك من اللفظ ، وكيف يفهم ذلك من اللفظ واللفظ غير موضوع له ، وإنما يفهم ذلك من طريق المعنى ، لكن المعنى اذا كان جلياً ، اشترك الخاص والعام في إدراكه .

وحكي أن ابن داود قال لأبي العباس بن سريج : ان ذرتين فصاعدا ذرة وذرة ، فكل ذرة منهما داخلة تحت الاسم ، فيكون اللفظ دالا على ما زاد ، فألزمه أبو العباس نصف ذرة وقال : لا يسمى نصف ذرة ذرة ، على أن المعنى دل عليه .

* * *

مسألة (٤)

الاستدلال (بالقران [1]) لا يجوز .

ومن أصحابنا من قال : يجوز ، وهو قول المزني [2] .

لنا : هو أن كل واحد من اللفظين المقترنين يقتضي غير ما يقتضيه الآخر ، فلا يحمل أحدهما على ما يحمل عليه الآخر من جهة اللفظ ، كما لو وردا غير مقترنين ، ويدل عليه هو أنه اذا جمعت بين شيئين علة في حكم ، لم يجب أن يستويا في جميع الأحكام ، فكذلك اذا جمعهما لفظ صاحب الشرع ، لم يجب أن يستويا في جميع الأحكام .

واحتجوا : بقوله ﷺ « لا يُفَرَّقُ بَيْنَ مُجْتَمِعَيْنِ [3] » ولم يُفَرِّقْ .

والجواب : هو أن هذا وارد في باب الزكاة ، وأن النصاب المجتمع في ملك رجلين لا يفرق بينهما .

واحتجوا : بما روي عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه أنه قال في قتال

---

(١) في الأصل « القرائن » وهو تحريف من الناسخ ، والصواب ما أثبته وانظر اللمع (ص ٢٤/) ، والمستصفى (٢٣/٢) ، قال الغزالي : ظن قوم أن من مقتضيات العموم الاقتران بالعام والعطف عليه ، وهو غلط ، اذ المختلفان قد تجمع العرب بينهما ، فيجوز أن يعطف الواجب على الندب ، والعام على الخاص ، فقوله تعالى : « والمطلقات يتربصن بأنفسهن » عام ، وقوله بعد : « وبعولتهن أحق بردهن في ذلك » خاص ، وقوله تعالى : « كلوا من ثمره » إباحة ، وقوله بعده « وآتوا حقه يوم حصاده » إيجاب ، وقوله تعالى : « فكاتبوهم » استحباب ، وقوله : « وآتوهم من مال الله الذي آتاكم » إيجاب . ١ هـ .

(٢) انظر أثر الخلاف في هذه المسألة في الفروع الفقهية في التمهيد للإسنوي ص ٧٥ .

(٣) الحديث أخرجه البخاري في كتاب الزكاة باب ٣٤ لا يجمع بين متفرق ولا يفرق بين مجتمع ، وأبو داود رقم ١٥٧١ والترمذي ٦٢١ ، وابن ماجة ١٨٠٧ . ولفظه « ولا يفرق بين مجتمع ، ولا يجمع بين متفرق . »

مانعي الزكاة : « لا أفرق بين ما جمع الله . قال الله تعالى : « وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة[4] »[5] .

وبما روي عن ابن عباس في العمرة : إنها لقرينة الحج في كتاب الله تعالى : قال الله تعالى : « وأتِمُّوا الحَجَّ والعُمْرَةَ لله[6] »

والجواب : هو أن أبا بكر رضي الله عنه أراد : لا أفرق بين ما جمع الله في الإيجاب بالأمر . وكذلك ابن عباس أراد : /٥٥ ـ ب / إنها لقرينة الحج في الأمر . والأمر يقتضي الوجوب . فكان الاحتجاج في الحقيقة بظاهر الأمر ، لا بالاقتران .

* * *

---

(٤) البقرة ٤٣/٢ .

(٥) حديث أبي بكر هذا رواه البخاري في الزكاة . ومسلم في كتاب الإيمان ٣٢ وأبو داود ١٥٥٦ . والترمذي ٢٦٠٧ . والنسائي ٦/٦ . وأحمد في المسند رقم ٦٧ ـ ٢٣٩ الجزء الأول تحقيق الأستاذ أحمد شاكر .

(٦) البقرة ١٩٦/٣ . وانظر القرطبي (٣٦٥/٢) والآلوسي (٧٨/٢) .

مَسْأَلَة (٥)

الواو تقتضي الترتيب في قول بعض أصحابنا ، وهو مذهب ثعلب[١] وأبي عمر[٢] الزاهد[٣] غلام ثعلب[٤] .

(١) هو أحمد بن يحيى بن زيد بن سيار ، أبو العباس ، المعروف بثعلب إمام الكوفيين في النحو واللغة ، كان صالحا ، دينا ، مشهورا بالحفظ وصدق اللهجة والمعرفة بالغريب ، ورواية الشعر ، قال : سمعت من القواريري مائة ألف حديث . توفي سنة ٢٩١ هـ (انباه الرواة ١٣٨/١ ـ مراتب النحويين ٩٥ ـ معجم الأدباء ١٠٢/٥ ـ نزهة الألباء ٢٩٣ ـ بغية الوعاة ٣٩٦/١ ـ العبر ٨٨/٢ ـ شذرات الذهب ٢٠٧/٢) .

(٢) في الأصل أبو عمرو ، وهو خطأ واضح ، وصوابه أبو عمر كما هو معروف في جميع كتب التراجم . فلعل الواو من سهو الناسخ .

(٣) هو محمد بن عبد الواحد بن أبي هاشم ، أبو عمر ، اللغوي ، المعروف بغلام ثعلب ، من الرواة الذين لم ير قط أحفظ منهم ، قيل : انه أملى ثلاثين ألف ورقة من حفظه ، كان يحضر مجلسه الأشراف ، والكتاب ، وأهل الأدب ليسمعوا منه كتب ثعلب ، له تصانيف منها « غريب الحديث » و « الياقوتة » و « النوادر » وغيرها . توفي سنة ٣٤٥ ببغداد .

(طبقات الشافعية لابن السبكي ١٨٩/٣ ـ انباه الرواة ١٧١/٣ ـ بغية الوعاة ١٦٤/١ ـ معجم الأدباء ٢٢٦/١٨ ـ العبر ٢٦٨/٢ ، شذرات الذهب ٣٧٠/٢ ـ نزهة الالباء ٣٤٥ ـ وفيات الأعيان ٤٥٤/٣ ـ تذكرة الحفاظ ٨٤/٣ ـ النجوم الزاهرة ٣١٦/٣ ـ لسان الميزان ٢٦٨/٥ ـ تاريخ بغداد ٣٥٦/٢) .

(٤) قلت : اشتهر هذا المذهب عن الشافعية ، بل نقل عن الشافعي نفسه ـ وان كان هذا النقل غير صحيح عنه كما سأشير إليه ـ ونقله الماوردي ، في الحاوي في الوضوء عن الفراء ، وثعلب ، وأكثر أصحاب الشافعي ، وهو منسوب لقطرب ، والربعي ، والفراء ، وهشام كما في المغنى لابن هشام (٣١/٢ حاشية الأمير) ورفع الحاجب لابن السبكي (٨ ق ٦٧ ـ أ) ونسبه الإسنوي في نهاية السول (٢٢٠/١) لأبي جعفر الدينوري . وهو مختار الشيرازي هنا .

أما نقل هذا القول عن الشافعي فخطأ ، قال الأستاذ أبو منصور البغدادي ، معاذ الله أن يصح عن الشافعي أنها للترتيب ، وانما هي عنده لمطلق الجمع .

قال ابن السبكي : ومما يوضحه اتفاق الأصحاب على أن « وقفت على أولادي وأولاد أولادي » يقتضي التسوية ، وان أتى في بعض الفروع خلاف فمنشؤه من اختيار لقائله أن الواو للترتيب .

قال : وأما إيجاب الشافعي الترتيب في الوضوء ، فليس من الواو ، بل من جهة أن العبادات كلها مترتبة ، كالصلاة ، والحج ، والوضوء منها ، والواو لا تنفي الترتيب ١ هـ . رفع الحاجب عن ابن الحاجب (٨ ق ٦٧ ـ أ) .

وأما ما اختاره الشيرازي هنا من القول بأنها للترتيب ، فهو قول قد رجع الشيرازي نفسه عنه في اللمع (ص ٣٦/) وخطأ فيها القول بأنها للترتيب ، قال في اللمع (ص ٣٦/) : « والواو للجمع والتشريك في العطف وقال

ومن أصحابنا من قال : لا تقتضي الترتيب[٥] ، وهو قول أصحاب أبي حنيفة .

لنا : ما روي أن النبي ﷺ سمع رجلا يقول : من يطع الله ورسوله فقد رشد . ومن يعصهما فقد غوى . فقال له عليه السلام : « بئس الخطيب أنت . قل : ومن يعص الله ورسوله[٦] » فلو كانت الواو تفيد الجمع دون الترتيب . لكان قد نهاه عن شيء . وأمره بمثله وذلك لا يجوز[٧] .

وأيضا : ما روي أن عبد بني الحسحاس[٨] . أنشد عمر رضي الله عنه قوله :

عميرة وَدِّعْ إنْ تَجَهَّزْتَ غاديا كفى الشيبُ والاسلامُ للمرء ناهيا[٩]

=بعض أصحابنا هي للترتيب . وهذا خطأ . لأنه لو كانت للترتيب لما جاز أن يستعمل فيه لفظ المقارنة وهي أن تقول : جاءني زيد وعمرو معا . كما لا يجوز أن يقال : جاءني زيد ثم عمرو معا ١ هـ .

والرأي الذي يمكن أن يعول عليه . ويصار إليه . بالنسبة للشيرازي . هو قوله الأخير . وهو قول اللمع . لأنها بعد التبصرة . ولا يعنينا بعد ذلك كونه اختاره في التبصرة بعد أن رجع عنه في اللمع . وبهذا يكون الشيرازي مع الجمهور من أنها لمطلق الجمع لا للترتيب .

(٥) قلت : وهو مذهب أئمة اللغة . نص عليه سيبويه في سبعة عشر موضعا من كتابه . وقال الفارسي : أجمع عليه نحاة البصرة والكوفة وأشار إليه المبرد في المقتضب (١٠/١) . واختاره الرازي . وأتباعه . والآمدي . وابن الحاجب . وابن السبكي . وانظر رفع الحاجب (١ ق ٦٧ ـ أ) والمغنى لابن هشام (٣١/٢) حاشية الأمير لتقف على مزيد تفصيل في الواو وانظر التمهيد للإسنوي (ص /٥٤) لتقف على أثر هذا الخلاف في الفروع الفقهية .

وانظر الإحكام (٥٩/١) ومنتهى السول (١٤/١) والمنتهي لابن الحاجب (ص /١٩) ونهاية السول (٢١٨/١) والابهاج (٢١٨/١) . والمستصفى (٣٩/٢) والمنخول (ص /٨٣) واللمع (ص /٣٦) وتفسير القرطبي (١٨٠/١٢) وفواتح الرحموت (٢٢٩/١) وتيسير التحرير (٦٤/٢) وتقرير التحبير (٣٩/٢) وأصول السرخسي (٢٠٠/١) .

(٦) الحديث : رواه مسلم في كتاب الجمعة (١٥٨/٦) شرح النووي وأبو داود ٤٩٨١ . والنسائي (٧٤/٦) شرح السيوطي . والذي في الأصل : « قل : ومن يطع » وهو تحريف من الناسخ والمثبت الصواب .

(٧) وقد أجاب البيضاوي عن هذا الدليل بقوله في المنهاج : « قلنا ذلك لأن الإفراد أشد تعظيما » أي لأن الإفراد بالذكر أشد في التعظيم قال ابن السبكي في الابهاج (٢٢٠/١) : ومما يدل على هذا : أنه لا ترتيب بين عصيان الله وعصيان نبيه ﷺ . بل معصية الله معصية الرسول ﷺ لتلازمهما ١ هـ .

(٨) هو سحيم عبد بني الحسحاس . أدرك النبي ﷺ . وقد تمثل الشيء من شعره . وكان يرتضخ لكنة أعجمية . كان ينشد ويقول : أهسنك والله . يريد : أحسنت . ولما قال له عمر ما قال هنا فيما نقله الشيرازي قال : ما سعرت يريد ما شعرت . قتل في حدود الأربعين من الهجرة كما في الفوات . ولكنهم أطبقوا على أن مقتله كان زمن عثمان أي قبل ٣٥ من الهجرة . (فوات الوفيات ١٦٦/١ ـ الاصابة رقم ٣٦٦٤ ـ خزانة الأدب . (٢٧٢/١) .

(٩) البيت مطلع القصيدة التي كان يسميها المفضل الضبي « الديباج الخسرواني » وهي ثاني قصيدة في ديوانه ص ١٦ . قال أبو عبيدة : كانت صاحبته التي شغف بها تسمى غالية . وهي من أشراف تميم بن مر . ولم يتجاسر على ذكر اسمها . وعميرة تصغير عمرة .

فقال عمر رضي الله عنه : « لو قدمت الإسلام على الشيب لأجزتك » فدل على (أن)[10] الواو اقتضت الترتيب[11] .

وأيضا : ما روي أن رجلا قال لابن عباس - رضي الله عنه - كيف تقدم العمرة على الحج .وقد قدم الله الحج على العمرة ؟ فقال ابن عباس « كما تقدم الدين على الوصية » فدل على أنهم فهموا من التقديم في اللفظ التقديم في الحكم[12] .

وأيضا : هو أن رجلا لو كتب كتابا في معنى رجلين[13] . وقال : أنفذت إليك فلانا وفلانا . سبق إلى فهم كل أحد من أهل اللغة . أن المقدم في الذكر هو المقدم في الرتبة . فدل على (أن)[14] الواو اقتضت الترتيب .

ولأن المعنى نتيجة اللفظ . واللفظ في أحدهما سابق . فكان المعنى سابقا .

ولأنه لو قال لامرأته التي لم يدخل بها : أنت طالق وطالق . وقعت الأولى دون الثانية . فلو كانت الواو للجمع دون الترتيب . لوقعت الطلقتان كما لو قال : أنت طالق تطليقتين . /٥٦ - أ / ولما وقعت الأولى دون الثانية دل على أن الأولى سبقت في الوقوع . ثم جاءت الثانية فصادفتها وهي بائن فلم تقع[15] .

(١٠) هذا الحرف ساقط من الأصل . وهو لابد منه ليستقيم الكلام كما هو ظاهر ولعله من سقطات النساخ .

(١١) يمكن أن يجاب عن هذا بأن عمر لم ينكر عليه ذلك من أجل أنه فهم الترتيب من الواو بل لأن التقديم في ذاته شرف للمقدم . فكان الأولى أن يقدم الإسلام ثم يعقبه بالشيب . لا أن يبدأ بالشيب ثم يعقبه بالاسلام .

(١٢) ربما كان في هذا دليل على الشيرازي . لا له . لأنه لو كانت الواو للترتيب . لكانت الآية نصا في وجوب تقديم الحج على العمرة. ولما جاز لأحد أن يخالف هذا الترتيب . ولما وجدنا أن الاجماع منعقد على جواز تقديم العمرة على الحج . دل على أن الواو لا تدل على الترتيب . وأما ما فهمه السائل لابن عباس من الآية لم يكن من الواو بل لأن التقديم في الذكر يدل على قوة المقدم ظاهرا . وهذا يصلح للترجيح . فرجح به . وسأل عنه .
وثانيا : الآية لم تسق لبيان الترتيب بين النسكين . بل لبيان حكمهما .

(١٣) كذا في الأصل .

(١٤) هذا الحرف ليس في الأصل . وهو لابد منه ليستقيم الكلام . ولعله من سقطات الناسخ .

(١٥) أجاب ابن الحاجب عن هذا بالمنع . قال ابن السبكي في رفع الحاجب (٨ ق ٦٨ - أ) : فقد قال أحمد وبعض المالكية بوقوع الثلاث وهو قول قديم للشافعي أثبته ابن أبي هريرة . ونقله ابن أبي زيد في « النوادر » عن ابن حبيب . وقاله فضل بن أبي سلمة في اختصار « الواضحة » .
قال ابن السبكي : والصحيح من مذهبنا وقوع واحدة فقط لأنها تبين بالأولى . فلا يقع ما بعدها . قال=

واحتجوا : بما روي أن النبي ﷺ سمع رجلا يقول : ما شاء الله وشئت ، فقال : « أمِثْلانِ أنتما » قل : ما شاء الله ثم شئت[16] » ولو كانت الواو تقتضي الترتيب ، لما نقله عن الواو إلى ثم ، لأنهما في الترتيب سواء .

والجواب هو : انما نقله عن الواو إلى ثم ، لأن الواو وان اقتضت الترتيب ، فانها لا تقتضي المهلة ، وثم تقتضي المهلة ، فنقله عما لا يقتضي المهلة إلى ما يقتضي المهلة في الاسمين المتفقين[17] .

قالوا : ولأن الواو تدخل في الاسمين المختلفين بدلا[18] من التثنية في الاسمين المتفقين ، فإذا كان لفظ[19] في الاسمين المتفقين لا يقتضي الترتيب ، وجب أن تكون الواو في الاسمين المختلفين لا تقتضي الترتيب .

والجواب : أن هذه دعوى لا دليل عليها ، ثم هو باطل بتكرير الطلاق على من لم يدخل بها .

قالوا : ولأنه لو كانت الواو تقتضي الترتيب ، لجاز أن تجعل في جواب الشرط كالفاء ، ولما لم يجز أن تجعل جوابا للشرط ، دل على أنها لا تقتضي الترتيب .

قلنا : يبطل بثم ، فانها لا تستعمل في جواب الشرط ، ثم تقتضي الترتيب .

فان قيل : انما لم تجعل ثم جوابا للشرط ، لأنها تقتضي المهلة ، ومن حكم

=أصحابنا ، وإنما سبق وقوعه لأنه تكلم به على وجه الإيقاع من غير أن يربطه برابط ، أو يعلقه بشيء ما ، والموجود منه ثلاث إيقاعات متوالية ، لا يعلق بعضها ببعض وحظ الواو هنا مطلق العطف ، فصارت قضية الكلام الأولى الوقوع من غير انتظار ولا مهلة ، وإذا وقع لم يصادف الثاني والثالث ، الا بائنا لا يلحقها الطلاق ١ هـ ثم فرق ابن السبكي بينها وبين طالق ثلاثا . وانظر الابهاج (٢١٨/١) ونهاية السول (٢١٨/١) وكشف الأسرار (١١٦/٢) .

(١٦) الحديث رواه ابن ماجة ٢١١٧ بلفظ « إذا حلف أحدكم فلا يقل ما شاء الله وشئت ، ولكن ليقل : ما شاء الله ثم شئت » وترجم له البخاري في الأيمان (٨) . وروى الدارمى وغيره عنه عليه السلام « لا تقولوا ما شاء الله وشاء محمد ، ولكن قولواما شاءالله ثم شاء محمد » الدارمى رقم ٢٧٠٢ وابن ماجة ٢١١٨ وأحمد ٧٢/٥ .

(١٧) ما هي الثمرة في نقله من الواو التي لا تقتضي المهلة إلى ثم التي تقتضي المهلة ؟ لا ثمرة . والحقيقة أنه نقله من الواو المفيدة للجمع إلى ثم المفيدة للترتيب .

(١٨) في الأصل بدل .

(١٩) في نسخة أشار إليها في هامش الأصل (حكم) بدل (لفظ) .

الجواب أن لا يتأخر عن الشرط . والواو لا تقتضي ذلك . ولو اقتضت الترتيب . لجاز أن تجعل جوابا للشرط .

قيل : ان كانت ثم تقتضي المهلة فلم تجعل جوابا للشرط حتى لا يتأخر الجزاء عن الشرط . فكذلك الواو . ولم تجعل جوابا للشرط لأنها تحتمل التراخي ، ومن حكم الجزاء أن لا يتأخر عن الشرط . فلم يجز أن تجعل جوابا للشرط لذلك .

قالوا : ولأنا رأينا الواو تستعمل في مواضع لا ٥٦/ ـ ب / تحتمل الترتيب . كقوله تعالى : « ادخلوا البابَ سُجَّداً وَقُولوا حِطَّةٌ[٢٠] » . « وقولوا حِطَّةٌ وادخلوا البابَ سُجَّداً[٢١] » . فلو رتبت الواو . لم يجز أن يقدم في أحد الموضعين ما أخره في الموضع الآخر . وكقول الشاعر :

ومنهلٍ فيه الغرابُ ميْتْ كَأَنَّهُ مِنَ الأجُونِ[٢٢] زيت

سقيت منه القوم واستقيت

ومعلوم أنه استقى أولا ثم سقى . فدل على أنه[٢٣] لا يقتضي الترتيب[٢٤] .

قلنا : ليس إذا استعملت في مواضع لا تحتمل الترتيب دل على أنها غير موضوعة للترتيب . ألا ترى أن ثم استعملت في مواضع لا تحتمل الترتيب كقوله تعالى : « فإلينا مَرْجِعُهُمْ ثم اللهُ شهيدٌ على ما يَفْعلون[٢٥] » والمراد به والله شهيد .

وقول الشاعر[٢٦] :

---

(٢٠) البقرة ٥٨/٢ وانظر القرطبي (٤٠٩/٨) والآلوسي (٢٦٥/٨) .

(٢١) الأعراف ١٦١/٧ . وانظر القرطبي (٣٠٣/٧) .

(٢٢) الأجون : التغير . أجن الماء يأجن أجونا اذا تغير . غير أنه مشروب . وانظر تهذيب اللغة (٢٠٢/١١) .

(٢٣) في نسخة أشار إليها بالهامش « أنها » .

(٢٤) في نسخة أشار إليها في هامش الأصل « ترتيب » .

(٢٥) يونس ٤٦/١٠ . وفي الأصل ثم إلينا مرجعهم ثم الله وهو سهو من الناسخ .

(٢٦) هو أبو داؤد الإيادي جارية بن الحجاج . وقيل غير ذلك انظر الشعر والشعراء (١٨٩/١) والاغاني (٩١/١٥) والخزانة (١٨/٤) والمغنى (١٠٨/١ حاشية الأمير) وتجريد الأغاني (١٧٣٥/٤) وكان من أوصف الناس للخيل .

كَهَزِّ الرُدَيْنِيِّ تَحْتَ العَجَاجِ جَرَىٰ فِي الأنابِيْبِ ثُمَّ اضْطَرَبْ[٢٧]

ومعلوم أن الاهتزاز والاضطراب لا يفترقان . ولا يدل على أن « ثم » غير موضوعة للترتيب والتفريق .

وعلى أن البيت الذي ذكره لا حجة فيه . لأنه يحتمل أن يكون ذلك إخبارا عن أفعال متفرقة لا يتعلق بعضها ببعض فتكون على الترتيب .

قالوا : لو كانت الواو ترتب . لما حسن استعمال لفظ المقارنة فيه . بأن تقول : جاء زيد وعمرو معا . كما لا يجوز . جاء زيد ثم عمر معا .

قلنا : يجوز أن يكون اللفظ يقتضي معنى . ثم يتغير ذلك بما يدخل عليه من الحروف والألفاظ .

ألا ترى أن قوله : زيد في الدار . يقتضي الإخبار . ثم تدخل عليه الألف فنقول : أزيد في الدار . فيصير استفهاما . فكذلك هاهنا .

* * *

(٢٧) الرديني : نسبة لردينة . امرأة كانت تقوم الرماح بخط هجر . والعجاج الغبار والانبوبة ما بين العقدين . والبيت في وصف الفرس .

مَسْأَلَةٌ (٦)

الباء إذا دخلت على فعل يتعدى من غير باء [١] اقتضت التبعيض في قول بعض أصحابنا [٢] ، وذلك مثل قوله تعالى : « وامسحوا برؤوسكم [٣] »

وقال أصحاب أبي حنيفة [٤] : لا تقتضي التبعيض [٥] .

لنا : هو أن أهل اللسان فرقوا بين قولهم : أخذت قميص فلان ، وبين قولهم : أخذت بقميص فلان ، فيحملون /٥٧ ـ أ / الأول على أخذ جميعه ، والثاني على التعلق ببعضه .

ويدل عليه : هو أنه اذا قال : مسحت يدي بالمنديل ، ومسحت يدي بالحائط ، عقل من ذلك كله التبعيض ، فدل على أن ذلك مقتضاه .

(١) أما اذا دخلت على فعل لازم فهي في هذه الحالة لا تقتضي غير الإلصاق ، ولم يذكر لها سيبويه معنى غيره وانظر الابهاج (٢٢٤/٨) .

(٢) وإلى هذا القول ذهب الكوفيون ، والأصمعي ، والقتبي، وابن مالك ، والفارسي في التذكرة ومن شواهدهم على ذلك قول الشاعر :

فلثمت فاها آخذا بقرونها ... شرب النزيف ببرد ماء الحشرج

وقول غيره :

شربت بماء الدحرضين فأصبحت ... زوراء تنفر عن حياض الديلم

وقول غيره :

شربن بماء البحر ثم ترفعت ... متى لجج خضر لهن نئيج

(٣) المائدة ٦/٥ . وانظر القرطبي (٨٠/٦) .

(٤) انظر كشف الأسرار (١٦٧/٢) وأصول السرخسي (٢٢٧/٨) وتيسير التحرير (١٠٢/٢) .

(٥) وإلى هذا ذهب الإمام الغزالي في المنخول ص ٨٣ ، ومن أئمة اللغة ابن جني ، وصاحب البسيط ، وقد اشتد نكير ابن جنى في « سر الصناعة » على من قال : إنها للتبعيض ، وقال : انه شيء لا يعرف في اللغة . قال ابن السبكي : وطريق الرد عليه أن يعرض عليه مواضع من كلامهم ورد ذلك فيها ، كما في قوله تعالى « عينا يشرب بها عباد الله » أي منها ، ثم ساق الشواهد التي سقتها آنفا . وانظر الابهاج (١ / ٢٢٦) . ونهاية السول (١ / ٢٢٦) .

واحتجوا : بأن الباء موضوعة لإلصاق الفعل بالمفعول . يدلك عليه : أنك تقول : مررت بزيد . وكتبت بالقلم . وطفت بالبيت . فتفيد الباء الحاق الفعل بالمفعول .

والجواب عن ذلك كله : هو أن في المرور والكتابة إنما حملا على الالصاق لأن[٦] الفعل لا يتعدى بغير الباء . ألا ترى أنه لو قال مررت زيدا . وكتبت القلم . لم يكن ذلك كلاما صحيحا . فكان دخولها للإلصاق . وهاهنا الفعل يتعدى إلى المفعول . ويلحق به من غير الباء . فكان دخولها للتبعيض .

وأما قولهم : طفت بالبيت . فانا لا نحمله على التبعيض . لأن الطواف عبارة عن الجولان حول جميع البيت . ألا ترى أنه اذا فاتته طائفة من البيت . لم يسم طائفا . فروعي مقتضى اللفظ . فجعلت الباء مزيدة في الكلام . وليس كذلك قوله : مسحت بالرأس . لأن الفعل يستعمل في البعض والكل . فإذا دخلت الباء . وجب أن يحمل على البعض . كما قلنا في قوله : أخذت بقميصه .

* * *

---

(٦) في الأصل ولأن . فأسقطت الواو . لأنها زائدة ولا معنى لها كما هو ظاهر من السياق . ولعلها من سهو الناسخ .

مسألة (٧)

« إنما » تدخل في الكلام لإثبات الحكم في المذكور وحده، ونفيه عما عداه، وبه قال القاضي أبو حامد، مع نفيه لدليل الخطاب [١].

وقال كثير من المتكلمين [٢]: لا يقتضي نفي الحكم عما عداه [٣].

لنا: هو أن هذا اللفظ لا يستعمل في عرف أهل اللسان الا فيما ذكرناه. يدلك عليه: هو أن رجلا لو قال لغيره: « هل في الدار [٤] غير زيد؟ » فقال له: « انما في الدار زيد ». كان ذلك بمنزلة قوله: « ليس في الدار غير زيد » ولو لم يقتض إثبات الحكم في المذكور، والنفي عما عداه، لما صار بذلك مجيبا. ويدلك عليه قوله / ٥٧ - ب / تعالى « إنَّما اللهُ إلهٌ واحدٌ [٥] ». والمراد به لا اله الا واحد. وقول الشاعر [٦]

أنا الرَّجُلُ الحامي الذِّمارَ وإنَّما ... يُدافعُ عن أحسابِهِمْ أنا أوْ مِثْلي [٧]

والمراد به ما ذكرناه.

واحتجوا: بأن هذه الكلمة تدخل في الكلام لتأكيد المذكور. اما في نفي أو اثبات. وقد بينا أن النفي لا يدل على الاثبات. والاثبات لا يدل على النفي.

والجواب: أنا قد بينا أنه يدخل لاثبات الحكم المذكور بعده. ونفي ما عداه. فسقط ما قالوه.

---

(١) قلت: وهو مذهب القاضي أبي بكر. والغزالي. والرازي. وأتباعه وهل هو بالمنطوق أو المفهوم؟ خلافية أخرى لم يتعرض لها الشيرازي. مقتضى كلام الإمام الرازي وأتباعه منهم البيضاوي أنها بالمنطوق. وظاهر كلام ابن السبكي في رفع الحاجب أنه مذهب الجمهور. وأن شذوذا من الناس قال بأنه من قبيل المفهوم. وانظر رفع الحاجب (٢/ ق ١١٩ - ب) والابهاج (٢٢٦/٨) ونهاية السول (٢٢٧/٨) ولم يرجح ابن الحاجب ولا ابن السبكي شيئا.

(٢) وهذا هو اختيار الآمدي. ونقله أبو حيان في « شرح التسهيل » عن البصريين. وانظر الإحكام (٩١/٣) ومنتهى السول (٧٦/٢) والمنتهى لابن الحاجب (ص/ ١١٢) والمستصفى (٢٠٦/٢) بولاق.

(٣) انظر أثر الخلاف في هذه المسألة في التمهيد للإسنوي ص ٥٧.

(٤) في الأصل دار والمثبت الصواب.

(٥) النساء ١٧١/٤.

(٦) هو الفرزدق.

(٧) قد مر تخريج البيت في ص ٢١٤.

مسائل الأفعال

مسألة (١)

ما فعله النبي ﷺ، وعلم[1] أنه فعله على وجه الوجوب، أو الاستحباب، أو الإباحة، شاركته الأمة فيه[2].

وكذلك ما أمر به، شاركته الأمة فيه، ما لم يدل الدليل على تخصيصه[3].

وقالت الأشعرية: لا تشاركه فيه الأمة إلا بدليل[4].

(١) وطريق العلم به يكون اما عن طريق التنصيص عليه، أو على مساواته بفعل آخر واجب أو مندوب، أو مباح، أو أن يعلم بطريق من الطرق أنه امتثال لآية دلت على أحد الأحكام الثلاثة، أو أنه بيان لآية مجملة دلت على أحد الأحكام أيضا.

وانظر الابهاج (٢ / ١٧٦) ونهاية السول (٢ / ١٧٦) والاحكام (١ / ١٧٠) والمنتهى لابن الحاجب (ص / ٣٥).

(٢) هذا هو رأي الجمهور المطلق. وقال أبو علي بن خلاد، في العبادات خاصة. وقيل، هو كما لو لم تعلم جهته. وانظر الاحكام والمنتهى.

(٣) ما ذهب اليه الشيرازي هنا من مشاركة الأمة له فيما أمر به هو ظاهر كلام الشافعي في البويطي « كما نقله الإسنوي في نهاية السول (٢ / ٧١) عنه. ونسبه ابن السبكي في رفع الحاجب (١/ ق ٤٢٠ ـ أ) لابن السمعاني، وهو مذهب الحنفية، وأحمد بن حنبل رضي الله عنه. ولكن جمهور الشافعية والأصوليين من المتكلمين على خلافه، وهو أنه خاص به حتى يقوم الدليل على مشاركة أمته له » انظر المستصفى (٢ / ٢٢) والاحكام (٢ / ٢٣٩) ورفع الحاجب (١/ ق ٤٢٠ ـ أ) ونهاية السول (٢ / ٧١) وتيسير التحرير (١ / ٢٥١) وتقرير التحبير (١ / ٢٢٤). اللمع (ص / ١٢) وقد رجع فيها عن هذا الرأي الى ما سينقله عن الأشعرية. كما سنذكره في التعليق الآتي. فهذه المسألة مما رجع عنها في اللمع.

(٤) مخالفة الأشعرية التي أشار اليها الشيرازي هنا راجعة لبعضهم، كالقاضي أبي بكر الباقلاني، كما نقله عنه ابن السبكي في رفع الحاجب (١/ ق ١٤٩ ـ ب) وهو مخالف للشيرازي في المسألتين جميعا، ونسب الشيرازي الخلاف في الأولى في اللمع ص ٢٧ لأبي بكر الدقاق أيضا، ونسبه صاحب تيسير التحرير في (٣ / ١٢٠) للكرخي من الحنفية، وأما المسألة الثانية فقد عرفت الخلاف فيها. وقد رجع الشيرازي في « اللمع ص ١٢ » عما اختاره هنا.

=

لنا : قوله تعالى : « لَقَدْ كانَ لَكُمْ في رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ[٥] » وقوله تعالى : « فاتبعوه[٦] » . وقوله تعالى : « فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ منها وطراً زَوَّجْناكَهَا لكيلا يكونَ على المؤمنينَ حَرَجٌ في أزواجِ أَدْعِيائِهِمْ إذا قَضَوا مِنْهُنَّ وَطَراً[٧] » . فأخبر أنه زوجه بامرأة زيد ليدل على أنه يجوز لكل أحد أن يتزوج امرأة من تبناه .

وأيضاً : ما روي أن رجلاً سأل أم سلمة ـ رضي الله عنها ـ عمن قبل امرأته وهو صائم . فقال لها النبي ﷺ : « ألا أخبرته أني أفعل ذلك[٨] » .

فدل على أن ما كان مباحاً له فهو مباح لأمته .

وأيضاً : هو أن الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ كانت ترجع في الاستدلال على الأشياء إلى أفعال رسول الله ﷺ . فدل على ما ذكرناه .

واحتجوا : بأن ما فعله أو أمر به ، يجوز أن يكون مصلحة له خاصة ، لا مصلحة لغيره /٥٨ ـ أ / فيه . فيجب أن لا يتعدى إلى غيره إلا بدليل .

والجواب : هو أنه لا يجوز[٩] ذلك لأن الشرع ورد باتباعه فيه ، والاقتداء به ، فوجب أن يتبع .

قالوا : ما وجد فيه من الفعل لا يتعداه ، وما أمر به لا يتناول غيره فوجب أن لا يشاركه فيه غيره إلا بدليل .

والجواب : هو أنا قد دللنا على وجوب اتباعه ، والتسوية بينه وبين غيره في الأحكام فبطل ما قالوه .

= فقال ، وأما اذا خوطب النبي ﷺ بخطاب خاص لم يدخل معه غيره الا بدليل كقوله تعالى « يا أيها المزمل قم الليل » وقوله ، « يا أيها النبي قل لأزواجك » ومن الناس من قال ، ما ثبت أنه شرع له ، دخل غيره معه فيه ، وهذا خطأ ، لأن الخطاب مقصور عليه ، فمن زعم أن غيره يدخل فيه فقد خالف مقتضى الخطاب ا هـ .

هذا وفي المسألة قول آخر ، وهو أنه يعم في العبادات فقط ، وهو لأبي علي بن خلاد ، كما قاله صاحب التيسير (٣ / ١٢١) وابن الحاجب في المنتهى (ص / ٣٤) والمختصر .

(٥) الأحزاب ٣٣ / ٢١ وانظر القرطبي (١٤ / ١٥٥) .

(٦) الانعام ٦ / ١٥٣ .

(٧) الأحزاب ٣٣ / ٣٧ . وانظر القرطبي (١٤ / ١٨٨) .

(٨) حديث تقبيل النبي ﷺ رواه عن عائشة ، أحمد (١٠ / ٥٢) ومسلم ، وأبو داود ٢٣٨٣ والترمذي ٧٢٧ والنسائي ، وابن ماجة ١٦٨٣ والدارمي ١٧٣٠ ، والدارقطني ٢ / ١٨١ وابن حبان ٩٠٤ زوائد ابن حبان .

(٩) في الأصل « يجوز » ولعل حرف النفي ساقط من الناسخ سهوا ولا يستقيم الكلام بدونه ، ولذلك زدته .

مَسْأَلَة (٢)

ما فعله رسول الله ﷺ ، ولم يعلم على وَجْهٍ[1] فِعْلَهُ[2] ، وجب التوقف فيه حتى يقوم الدليل عليه في قول أكثر أصحابنا[3] وحكى ذلك عن أبي بكر الدقاق[4] ، وهو قول أكثر المتكلمين .

ومن أصحابنا من قال : يقتضي الندب ، حكى ذلك عن أبي بكر الصيرفي[5] ، والقفال ، والقاضي أبي حامد[6] .

وقال بعضهم : يحمل ذلك على الوجوب ، حكي ذلك عن أبي

---

(١) كذا في الأصل . أي ولم يعلم على أي وجه من الوجوه ، من الوجوب والندب ، والاباحة . ولو كانت العبارة « على أي وجه فعله » لكانت أولى .

(٢) أي ولم يكن من الأفعال الجبلية كالقيام ، والقعود ، والأكل والشرب ، ولا من الأفعال المختصة به ، كالضحى ، والوتر ، والمشاورة ، والتخيير ، والوصال ، والزيادة على أربع ، وغيرها ، والا فهو ليس بيانا لنا ، ولسنا متعبدين به ، بل ان اتبع فيه فلا بأس ، وان ترك فلا بأس ، الا إن ترك رغبة عما فعله النبي عليه السلام ، فمن رغب عن سنته فليس منه ، قال الشيرازي في اللمع (ص / ٣٧) عن الأفعال الجبلية ، انها تدل على الاباحة ، لأنه لا يقر على حرام ، وفي المسألة تفصيل وآراء ليس هذا مكانها .

(٣) منهم : الصيرفي كما نقله عنه الشيرازي في اللمع ص ٣٧ وابن السبكي في الابهاج (٢ / ١٧٢) ورفع الحاجب (١ / ق ٩٠ - ب) ومنهم القاضي أبو الطيب في الكفاية وصححه فيها عن جمهور الأصحاب كما في رفع الحاجب والغزالي في المستصفى (٢ / ٤٩) والرازي ، وأتباعه ، وأبو القاسم بن كج ، وغيرهم ، كما في الابهاج (٢ / ١٧٢) .

(٤) الذي في اللمع ص ٣٧ أن الدقاق مخالف في المسألة الأولى التي سبقت هذه ، ولم يذكره في هذه المسألة .

(٥) قد علمت في التعليق (٣) أن المنقول عن الصيرفي هو القول بالوقف ، وهو الذي نقله عنه الشيرازي في اللمع ص ٣٧ وابن السبكي في الابهاج (٢ / ١٧٢) ورفع الحاجب (١ / ق ٩٠ - ب) والبيضاوي في المنهاج ونهاية السول (٢ / ١٧٢) والآمدي في الإحكام (١ / ١٦٠) ونحن لم نر كتبه ، والله أعلم بالصواب .

(٦) وهو مذهب أكثر الحنفية ، والمعتزلة ، والقفال الكبير ، وامام الحرمين ، ونسب للامام الشافعي رضي الله عنه ، قال ابن السبكي ، وأطنب أبو شامة في نصرته .

العباس [7] ، **وأبي سعيد** [8] ، **وابن خيران** [9] ، **وهو مذهب مالك** [10] .

لنا : أن فعله يحتمل الوجوب ، والاستحباب ، والإباحة .

والدليل عليه : هو أن صورة الفعل في الجميع واحدة ، وإذا احتمل هذه الوجوه ، لم يكن حمله على بعضها بأولى من الحمل على الباقي ، فوجب التوقف .

ولأن القطع فيه بالوجوب ، أو الندب ، لا يخلو : إما أن يكون من غير اعتبار الوجه الذي وقع عليه الفعل ، فيجب أن يقطع بذلك ، وإن علم أنه فعله على غير ذلك الوجه ، وهذا لا يقوله أحد ، وإما أن يكون القطع مع اعتبار الوجه الذي وقع عليه الفعل ، فيجب أن لا يقطع ما لم يعلم الوجه الذي وقع عليه الفعل .

واحتج من قال بالندب : بقوله تعالى: «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُوْلِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ [11] » ، وحسن التأسي يقتضي الندب والاستحباب .

---

(٧) أي ابن سريج ومرت ترجمته ـ وحكى القول بالوجوب أيضاً عن أبي علي بن أبي هريرة ، وكثير من المعتزلة ، وقد اختلف في مدركه فقيل العقل ، وقيل السمع ، حكاهما ابن السبكي عن القاضي في مختصر التقريب الابهاج (١ / ١٧٢)

(٨) هو الحسن بن أحمد بن يزيد ، أبو سعيد الاصطخري ، قاضي قم ، أحد أصحاب الوجوه في المذهب الشافعي ، له مناظرات مع ابن سريج ، كان ورعا ، دينا ، وكانت فيه حدة ، وله تصانيف منها « أدب القضاء » قال ابن السبكي في الطبقات الوسطى ، ليس لأحد مثله ١ هـ ، توفي سنة ثمان وعشرين وثلاثمائة ودفن بباب حرب (طبقات الشافعية ٣ / ٢٣٠ ـ طبقات الشيرازي ٩٠ ـ طبقات ابن هداية الله ١٧ ـ العبر ٢ / ١١٢ ـ شذرات الذهب ٢ / ٣١٢ ـ تاريخ بغداد ٧ / ٢٦٨ ـ النجوم الزاهرة ٣ / ٢٦٧ ـ وفيات الأعيان ١ / ٣٥٧)

(٩) هو الحسين بن صالح بن خيران أحد عظماء الشافعية ، من كبار أئمة بغداد ، كان ورعا متقشفا ، عرض عليه القضاء فأباه ، وكان يعيب على ابن سريج ولايته القضاء ، قال ابن السبكي : لعله جالس في العلم ابن سريج وأدرك مشايخه توفي سنة عشرين وثلاثمائة .

(طبقات الشافعية ٣ / ٢٧١ ـ شذرات الذهب ٢ / ٢٨٧ ـ تاريخ بغداد ٨ / ٥٣ ـ وفيات الأعيان ١ / ٤٠٠ ـ طبقات ابن هداية الله ١٥ ـ العبر ٢ / ١٨٤) .

(١٠) قال القرافي : وهو الذي نقله أئمة المالكية في كتبهم الأصولية والفروعية ، وفروع المذهب مبنية عليه (الابهاج (٢ / ١٧٢) هذا ولابن السبكي بحث نفيس في أفعاله عليه السلام ذكره في الإبهاج فليرجع اليه . هذا وفي المسألة مذاهب أخرى .

الأول : الاباحة .

والثاني : الحظر ، نقله في رفع الحاجب (١ / ق ١٥٠ ـ أ) . والابهاج (٢ / ١٧٢) .

والثالث : للآمدي وابن الحاجب ، وهو ان ظهر قصد القربة فمندوب والا فمباح ، وهو مذهب الغزالي في المنخول (ص / ٢٢٥) بتحقيقنا ، وانظر الاحكام (١ / ١٦٠) والمنتهى لابن الحاجب (ص ٣٤) .

(١١) الأحزاب ٣٣ / ٢١ .

قلنا : هذا دليل لنا ، لأن التأسي هو أن تفعل كفعله وهذا /٥٨ ـ ب / لا يعلم من صورة الفعل ، فيجب التوقف فيه حتى يرد الدليل .

قالوا : الندب متيقن ، لأنه أقل أحوال القرب ، فوجب أن يحمل اللفظ عليه.

قلنا : هذا يعارضه بأن في الإيجاب احتياط ، فوجب أن يحمل اللفظ عليه ، لأنه ربما كان واجباً ، فلا يخرج منه إلا بالفعل ، وإذا بطل هذا في الإيجاب ، بطل ما قالوه في الندب .

واحتج من ذهب إلى الوجوب : بقوله عز وجل : « فاتبعوه[١٢] »

قلنا : الاتباع : أن يفعل كفعله .

يدلك عليه : هو أنه لو فعله على وجه الوجوب ، وفعلناه على وجه الندب ، لم نكن متبعين له ، وإذا ثبت هذا ، فإن ما يمكن فيه الاتباع إذا علم وجه الفعل الذي وقع عليه الفعل ، فنتبعه فيه ، فأما ما لم يعلم فيه وجه الفعل ، فلا يمكن فيه الاتباع .

فإن قيل : الخبر يقتضي وجوب المتابعة في الفعل ، وذلك يمكن وإن لم يعلم حال الفعل ، كما تقول في الصلاة ، فإنه تصح المتابعة فيها وإن لم تعلم نية الإمام .

قلنا : هذا مخالف للمتابعة في الصلاة ، لأن هناك المتابعة تقع في الأفعال الظاهرة ، وذلك يمكن وإن لم تعلم نية الإمام ، وهاهنا تقع في الفعل على جهته ، ألا ترى أنه لو فعله واجباً لم يجز فعله ندباً ، ولو صلى الإمام صلاة فرض جاز أن نتبعه في النفل ، فافترقا .

واحتجوا : بقول الله تعالى : « فَلْيَحْذَرِ الذينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِه[١٣] » والأمر يقع على القول وعلى الفعل ، والدليل عليه قوله تعالى : « وأَمْرُهُمْ شورى بينهم[١٤] » ، وقوله تعالى : « يُدَبِّرُ الأَمْرَ مِنَ السَّماءِ إلى الأَرْضِ[١٥] » والمراد بذلك كله الفعل .

---

(١٢) الانعام ٦ / ١٥٣ . وانظر الآلوسي (٨ / ٥٦) .

(١٣) النور ٢٤ / ٦٣ . وانظر القرطبي (١٢ / ٣٢٢) .

(١٤) الشورى ٤٢ / ٣٨ . وانظر القرطبي (١٦ / ٣٦) .

(١٥) السجدة ٣٢ / ٥ . وانظر القرطبي (١٤ / ٨٦) .

والجواب : هو أن اطلاق الأمر يتناول القول خاصة ولا يحمل على الفعل من غير دليل .

وعلى أن قوله : « عن أمره[16] » . كناية . والكناية ترجع إلى أقرب مذكور . وأقرب مذكور هو الله تعالى . لأنه قال : « قَدْ يَعْلَمُ اللهُ / ٥٩ ـ أ / الذينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنْكُمْ لِواذاً فَلْيَحْذَرِ الذينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ[16] » . والظاهر أن الكناية عائدة إليه . وأمر الله تعالى هو القول الذي يستدعى به الفعل . وذلك واجب .

ولأن هذا يقتضي أمراً تصح فيه الموافقة . وترك المخالفة . وهو الذي علم صفته . فيوافقه فيه . وهذا إنما يكون فيما علم منه وجه الفعل .

واحتجوا : بقوله تعالى : « وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول » (التغابن : ٦٤ / ١٢) ولم يفرق[*]

قلنا : الطاعة موافقة الأمر . والعصيان مخالفته . وهذا إنما يكون فيما علم وجه الفعل فيه . ونحن لا نعلم حال هذا الفعل فلا يدخل في الآية .

واحتجوا : بما روي « أن النبي ﷺ خلع نعله في الصلاة . فخلع الناس نعالهم . ثم قالوا : رأيناك خلعت نعلك فخلعنا نعالنا[17] » فدل على أن متابعته فيما يفعل واجبة .

قلنا : هذا خبر الواحد . فلا يجوز أن يستدل به على اثبات أصل من الأصول .

وعلى أنهم إنما تبعوه في خلع النعل . لأنه كان قد أمرهم باتباعه في الصلاة . ألا تراه قال : « صلوا كما رأيتموني أصلي[18] » فلما خلع نعله . ظنوا أن ذلك مما شرع في الصلاة . فتبعوه امتثالاً لقوله عليه السلام .

قالوا : روي أن أم سلمة قالت للنبي ﷺ عام الحديبية « انحر هديك حيث وجدته . واحلق فإنهم يحلقون[19] » فتبعوه . فدل على أن فعله يقتضي الوجوب .

---

(١٦) النور ٢٤ / ٦٣ . وانظر القرطبي (١٢ / ٣٢٢) .

(*) التغابن ٦٤ / ١٢ .

(١٧) الحديث أخرجه أبو داود رقم ٦٥٠ وأحمد بن حنبل (٣ / ١٠٤ ترتيب المسند) والحاكم . والبيهقي . وابن حيان ٣٦٠ .

(١٨) انظر تخريجه في ص ٢٠٨ .

(١٩) خبر أم سلمة رواه أحمد ضمن حديث طويل عن عمرة الحديبية انظر ترتيب المسند (٢١ / ٩٤) .

قلنا : إنما تبعوه في الحلق والذبح ، لأنه اقترن به دليل من جهة القول ، وهو قوله عليه السلام : « اذبحوا واحلقوا[٢٠] » وكلامنا في الفعل المجرد ، هل يقتضي الوجوب ؟ .

قالوا أيضاً : إن الصحابة - رضي الله عنهم - اختلفوا في التقاء الختانين ، هل يوجب الغسل ؟ فرجعوا إلى فعل رسول الله ﷺ ، حيث روت عائشة - رضي الله عنها - « فعلته أنا ورسول الله /٥٩ - ب / عليه السلام فاغتسلنا[٢١] » .

والجواب هو : روي أنها روت « إذا التقى الختانان وجب الغسل[٢٢] » فصاروا في الإيجاب إلى القول .

قالوا : ولأنا لا نأمن من أن يكون واجباً ، فنتركه ، وذلك لا يجوز فيجب إيجابه احتياطاً .

قلنا : ولأنا لا نأمن أن لا يكون واجباً ، فيعتقد وجوبه ، وذلك لا يجوز .

قالوا : ولأن البيان تارة يقع بالقول ، وتارة بالفعل ، ثم ثبت أن القول يقتضي الوجوب ، فكذلك الفعل .

قلنا : القول له صيغة تدل على الاستدعاء ، فحمل عليه ، والفعل ليس له صيغة تدل على الاستدعاء ، فوزانه من الأقوال ما لا يدل على الإيجاب ، كالخبر عن غيره ، فلا يحمل على الإيجاب علينا .

قالوا : ولأنه عليه السلام لا يفعل إلا حقاً وصواباً ، فوجب أن يتبع فيه .

قلنا : الاتباع إنما يكون بأن تفعل على حسب فعله ، حتى يكون ذلك حقاً وصواباً ، وهذا لا يمكن فيما لا نعلم فيه حال الفعل ، فوجب التوقف .

---

(٢٠) حديث حلق الرسول ﷺ وأمره أصحابه بالحلق والذبح أخرجه أحمد في المسند (١٣ / ٥) (٢١ / ٩٤) ترتيب المسند وأخرجه البخاري في ٣٤ باب النحر قبل الحلق في الحصر كتاب الحج .

(٢١) الحديث رواه ابن ماجه ٦٠٨

(٢٢) الحديث ، رواه ابن ماجة ٦٠٨ وأبو داود ٢١٦ وأحمد ، والترمذي ١٠٨ - ١٠٩ ، ومعناه في البخاري ومسلم والنسائي .

مسألة (٣)

البيان يصح بالفعل، وهو أن يفعل بعض ما دخل تحريمه في العموم، ويدل ذلك على تخصيص العموم[١].

ومن أصحابنا من قال: لا يجوز البيان بالفعل، ولا يخص به العموم، وحكي ذلك عن أبي اسحق[٢]، وهو قول أبي الحسن الكرخي.

لنا: قوله تعالى: «لَقَدْ كانَ لَكُمْ في رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ[٣]». ولم يفصل. وقوله تعالى: «لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ[٤]». ولم يفرق بين القول والفعل.

ويدل عليه: هو أنه لما ذكر له أن قوماً يكرهون استقبال القبلة بفروجهم، أمر بأن تحول مقعدته إلى القبلة[٥]. فقصد إلى بيان تخصيص العموم الوارد في التحريم بفعله. فدل على أن التخصيص يقع به.

ويدل عليه: هو أن ما خرج منه ابتداء فهو شرع له. ولغيره. فكذلك ما خرج بعد العموم.

واحتجوا: بأن تخصيص العموم أحد نوعي البيان. فلا يجوز بفعله كالنسخ.

(١) هذا هو مذهب الجمهور الأكبر من الأصوليين. قال الآمدي في الإحكام (٣ / ٢٤) مذهب الأكثرين أن الفعل يكون بيانا. خلافا لطائفة شاذة ١ هـ.

(٢) هو ابراهيم بن محمد بن مهران. الأستاذ أبو اسحق الاسفراييني. أحد أئمة الدين أصولا وفروعا. أقر له أهل العلم بخراسان بالتقدم والفضل. وهو شيخ شيخ الشيرازي أبي الطيب الطبري. له كتاب «الجامع في أصول الدين» «وتعليقه في أصول الفقه» وغيرهما توفي سنة ٢١٨. (طبقات الشافعية ٤ / ٢٥٦ ـ طبقات الشيرازي ١٠٦ ـ وفيات الأعيان ١ / ٨ تبيين كذب المفتري ٢٤٣ ـ العبر ٣ / ١٢٨ ـ شذرات الذهب ٣ / ٢٠٩ اللباب (١ / ٤٣).

(٣) الأحزاب ٣٣ / ٢١. وانظر القرطبي (١٤ / ١٥٥).

(٤) النحل ١٦ / ٤٤.

(٥) حديث تحويل مقعدته عليه السلام الى القبلة رواه أحمد بن حنبل (١ / ٢٧٥ ترتيب المسند) وابن ماجه ٣٢٤.

والجواب: أن من أصحابنا من أجاز النسخ بفعله[٦]. وإن سلمنا، لم يمتنع لأن لا يجوز النسخ ويجوز التخصيص. ألا ترى أن نسخ الكتاب بالسنة لا يجوز[٧]، ويجوز تخصيصه بها. فدل على الفرق بينهما.

قالوا: ولأن ما فعله يحتمل أن يكون تخصيصاً له. ويحتمل أن يكون هو وغيره فيه سواء. فلا يترك العموم المتيقن بأمر محتمل.

قلنا: هو وإن احتمل الوجهين. إلا أن الظاهر أنه هو وغيره فيه سواء. فوجب أن يحمل الأمر على الظاهر.

* * *

---

(٦) انظر اللمع (ص / ٣٣).

(٧) هذا الكلام من الشيرازي بناء على مذهبه في عدم نسخ الكتاب بالسنة. وسيأتي بعد قليل. وهو ضعيف. والجمهور على خلافه. وسأشير له عند الوصول اليه. وانظر اللمع (ص / ٣٣).

مسألة (٤)

إذا تعارض القول والفعل في البيان ، فالقول أولى من الفعل[١] .

ومن أصحابنا من قال : الفعل أولى .

وذهب بعض المتكلمين : إلى أنهما سواء .

لنا : هو أن القول يدل على الحكم بنفسه ، والفعل لا يدل بنفسه . وإنما يستدل به على الحكم بواسطة . وهو أن يقال : لو لم يجز ذلك لما فعل ، لأنه ﷺ لا يجوز أن يفعل مالا يجوز . فكان ما دل على الحكم بنفسه أولى مما دل عليه بواسطة .

وأيضاً : فإن القول يتعدى . والفعل مختلف فيه . فمن الناس من قال : لا يتعدى حكمه إلى غيره إلا بدليل . فكان ما يتعدى بنفسه باجماع أولى .

ولأن البيان بالقول يستغني بنفسه عن الفعل ، والبيان بالفعل لا يستغني عن البيان بالقول . ألا ترى أنه عليه السلام لما حج ، وبين المناسك للناس قال لهم : « خذوا عني مناسككم[٢] » . ولما صلىَ وبين أفعال الصلاة قال : « صلوا كما رأيتموني أصلي[٣] » . ولما صلى جبريل عليه السلام بالنبي ﷺ . وبين له المواقيت قال :

---

(١) وسواء تقدم الفعل أم تأخر . علم التاريخ أم جهل . وهذا هو رأي الجمهور . صححه الامام الرازي . وأتباعه . وابن الحاجب . وابن السبكي . وابن الهمام من الحنفية . وغيرهم . ومثلوا له بقوله عليه السلام بعد آية الحج : « من قرن الحج الى العمرة فليطف لهما طوافا واحدا » مع ما روى عنه أنه عليه الصلاة والسلام قرن فطاف لهما طوافين وسعى سعيين . وبناء على تقدم القول في البيان يكون الطواف الثاني مستحبا في حالة تأخر الفعل ومنسوخا في حالة تأخر القول . وانظر الإبهاج (٢ / ١٣٧) ونهاية السول (٢ / ١٣٧) والمنتهى لابن الحاجب (ص / ١٠٧) وتيسير التحرير (٣ / ١٧٦) .

وذهب الامام الآمدي الى أنه ان تقدم القول فهو المبين . وان تأخر . فيكون الفعل المتقدم بيانا في حقه حتى يجب عليه الطوفان . والقول المتأخر مبينا في حقنا حتى يكون الواجب طوافا واحدا . الاحكام (٣ / ٢٥) .

وذهب أبو الحسين البصري الى أن المتقدم هو المبين دائماً . انظر المعتمد (١ / ٣٣٩) .

(٢) انظر تخريج الحديث في ص ٢٠٨ .

(٣) انظر تخريج الحديث في ص ٢٠٨ .

« الوقت ما بين هذين[٤] » فلم يكتف في هذه المواضع بالفعل حتى ضم إليه القول ، فكان تقديم القول أولى .

واحتج من قال : إن البيان بالفعل أولى : بأن النبي عليه السلام سئل عن مواقيت الصلاة فلم يبين قولاً . بل /٦٠ ـ ب / قال للسائل : « اجعل صلاتك معنا »[٥]. وبين له ذلك بالفعل وكذلك بين المناسك والصلاة بالفعل . فدل على (أن[٦]) الفعل آكد .

والجواب : هو أن هذا يدل على جواز البيان بالفعل . ونحن نقول بذلك ، وإنما الكلام في تقديم أقوى البيانين . وليس في هذا ما يدل على أن الفعل أقوى .

قالوا : ولأن مشاهدة الفعل آكد في البيان من القول . لأن في الفعل من الهيئات مالا يمكن الخبر عنها بالقول ، ولا يوقف منه على الغرض إلا بالمشاهدة والوصف ، فدل على أن الفعل آكد وأبلغ في البيان .

قلنا : هذا لا يصح . لأنه ما من فعل إلا ويمكن العبارة عن وصفه بالقول ، حتى يصير كالمشاهد ، ولهذا علم النبي ﷺ المسيء صلاته بالقول[٧] . وعبر عما يحتاج إليه من الأفعال .

وأما من قال : إنهما سواء فاحتج : بأن كل واحد منهما يقع به البيان كما يقع بالآخر ، وقد بين النبي عليه السلام مرة بالقول ، ومرة بالفعل ، فدل على أنهما سواء .

والجواب : هو أنهما وإن استويا في البيان إلا أن القول هو الأصل في البيان ، والفعل إنما يصير بياناً بغيره ، والقول مجمع على وقوع البيان به ، والفعل مختلف فيه ، فكان القول أولى بالتقديم .

---

(٤) انظر تخريجه في ص٢٠٨ .

(٥) الحديث أخرجه ابن ماجه ٦٦٧ والدارقطني (١ / ٢٦٢) .

(٦) هذا الحرف ليس في الأصل ، ولا بد منه ليستقيم الكلام كما هو ظاهر من السياق .

(٧) حديث المسيء صلاته حديث مشهور رواه البخاري (١ / ١٣٨) ، ومسلم ٣٩٧ والترمذي ٣٠٢ والنسائي (٢ / ٩٦) من المجتبى ، وابن ماجه ١٠٦٠ ، وأبو داود ٨٥٦ .

مسائل النسخ

مسألة (١)

النسخ جائز ولا يمنع منه عقل ولا شرع .

وقال أبو مسلم عمرو بن يحيى الأصبهاني[١] : النسخ لا يجوز[٢]

(١) كذا في الأصل عمرو بن يحيى الأصفهاني - والمعروف عند الأصوليين أن أبا مسلم الذي يخالف في النسخ هو أبو مسلم محمد بن بحر الأصفهاني ، لا عمرو بن يحيى . قال ابن السبكي في رفع الحاجب (٢ ق ١٣٢ - ب) : « فائدة ، أبو مسلم ، هو محمد بن بحر الأصفهاني قال ابن السمعاني ، وهو رجل معروف بالعلم الخ . . . » ١ هـ . وكذا وقع في كشف الأسرار (٣ / ١٥٧) وتيسير التحرير (٣ / ١٨١) وغيرها من كتب الأصول . ولكن قيل انه محمد بن عمر ، وقيل عمرو بن يحيى كما ذكره الشيرازي هنا . وانظر تيسير التحرير (٣ / ١٨١) ونهاية السول (٢ / ١٤٩) .

ومحمد بن بحر هذا الملقب بالحافظ كان نحويا ، كاتبا ، بليغا ، متكلما ، معتزليا ، عالما بالتفسير وغيره ، له جامع التأويل لمحكم التنزيل أربعة عشر مجلدا على مذهب المعتزلة والناسخ والمنسوخ وغيرهما ولد سنة أربع وخمسين ومائتين ومات سنة اثنين وعشرين وثلاثمائة ، خلافا لما وقع في لسان الميزان من أنه مات سنة اثنين وسبعين وثلاثمائة ولعله خطأ مطبعي وهو غير الجاحظ خلافا لما زعمه الاسنوي في نهاية السول (٢ / ١٤٩) .

(معجم الأدباء ١٨ / ٣٥) - بغية الوعاة ١ / ٥٩ - لسان الميزان ٥ / ٨٩ ، ٧ / ١٠٥ الفهرست ٢٠٢) وانظر محاسن التأويل للقاسمي (١ / ٣٢) وله ترجمة في أمالي المرتضى ج ١ .

(٢) لقد كثرت النقول عن أبي مسلم الأصبهاني في مسألة جواز النسخ وعدمه فقيل : يمنعه بين الشرائع ، وقيل : في الشريعة الواحدة ، وقيل : في القرآن خاصة ، ولا أريد أن أخوض في التفاصيل وتبيين الحق منها ، وسأفرد له بحثا خاصا في غير هذا الكتاب ، ولكني أريد أن أذكر ما قاله الامام ابن السبكي في رفع الحاجب (٢ / ق - ١٣٢ - ب) فانه من أنفس ما قيل في تحرير المسألة ، ورد الخلاف فيها الى خلاف لفظي ، يجعل أبا مسلم في نهاية المطاف مع الجمهور ، قال ابن السبكي : « وأنا أقول : الانصاف أن الخلاف بين أبي مسلم والجماعة لفظي ، وذلك أن أبا مسلم يجعل ما كان مُغَيّاً في علم الله تعالى ، كما هو مُغَيّا باللفظ ويسمي الجميع تخصيصا ، ولا فرق عنده بين أن يقول : « وأتموا الصيام الى الليل » وأن يقول : صوموا مطلقا ، وعلمه محيط بأنه سينزل : لا تصوموا وقت الليل ، والجماعة يجعلون الأول تخصيصا ، والثاني نسخا ، ولو أنكر أبو مسلم النسخ بهذا المعنى لزمه انكار شريعة المصطفى ﷺ ، وانما يقول : كانت شريعة السابقين مغياة الى مبعثه عليه السلام ، وبهذا يتضح لك الخلاف الذي حكاه بعضهم في أن هذه الشريعة مخصصة للشرائع أو ناسخة ، وهذا معنى الخلاف » ١ هـ .

قلت : وابن السبكي ، من أدرى الناس بكلام الأصبهاني هذا اذ وقف على تفسيره واطلع على آرائه ، كما ذكر ذلك في رفع الحاجب .

وهو قول بعض اليهود[٣] .

لنا : قوله تعالى : « ما نَنْسَخْ مِنْ آيةٍ أَوْ نُنْسِها نَأتِ بِخَيْرٍ منها أَوْ مِثْلِها[٤] » . وقوله تعالى : « وَإِذَا بَدَّلْنا آيةً مَكانَ آيةٍ[٥] » . وهذا دليل على جواز النسخ .

ولأن نكاح الأخوات كان جائزا في شرع آدم ـ صلوات الله عليه ـ ثم حرم ذلك في شرع غيره . فدل على جواز /٦١ ـ أ/ النسخ .

ولأن التكليف وان كان على وجه المصلحة كما قال بعض الناس ، فيجب أن يجوز النسخ ، لأنه يجوز أن تكون المصلحة للعباد في فعل الشيء إلى وقت ، ثم المصلحة لهم في تركه في وقت آخر .

وان كان التكليف غير مشروط في المصلحة ، كما قاله آخرون ، وإنما يكلف الله عباده ما شاء ، وجب أن يجوز النسخ أيضا ، لأنه يجوز أن يكلفهم في وقت شيئا ، وفي وقت آخر غيره .

ولأنه اذا جاز أن يخلق الله تعالى خلقه على صفة ، ثم ينقلهم إلى صفة أخرى ، ولم يمنع ذلك في العقل ، جاز أن يكلفهم فعل العبادة في وقت ثم يسقط ذلك عنهم في وقت آخر .

---

(٣) قال العطار في حاشيته على جمع الجوامع (٢ / ١٢١) ، نبه البلقيني على أن حكاية خلاف اليهود في كتب أصول الفقه مما لا يليق ، لأن الكلام في أصول الفقه فيما هو مقرر في الاسلام ، وفي اختلاف الفرق الاسلامية أما حكاية خلاف الكفار فالمناسب ذكرها في أصول الدين ١ هـ .

واليهود في منع النسخ ثلاث فرق :

الأولى : الشمعونية وذهبت الى امتناعه عقلا .

الثانية : العنانية : وذهبت الى امتناعه سمعا وعقلا .

والثالثة : العيسوية : وهم أتباع عيسى الأصفهاني المعترفون بنبوة سيدنا محمد ﷺ لكن الى العرب خاصة لا الى كافة الأمم ذهبوا الى جوازه عقلا ، ووقوعه سمعا .

وانظر : الاحكام (٣ / ١٠٦) ومنتهى السول (٢ / ٧٩) والمنتهى لابن الحاجب (ص / ١١٣) وجمع الجوامع (٢ / ٨٨) بناني ورفع الحاجب (٢ / ق ١٣٢ ـ ب) ، وجمع الجوامع (٢ / ١٢١) عطار والمستصفى (١ / ١١١) بولاق والمنخول (ص ٢٨٨) واللمع (ص / ٣٠) والابهاج (٢ / ١٤٦ ـ ١٤٨) ونهاية السول (٢ / ١٤٦ ـ ١٤٨) وتيسير التحرير (٣ / ١٨١) وكشف الأسرار (٣ / ١٥٧) وفواتح الرحموت (٢ / ٥٥) وأصول السرخسي (٢ / ٥٤) وتقرير التحبير (٣ / ٤٤) .

(٤) البقرة ٢ / ١٠٦ . وانظر القرطبي (٢ / ٦١) .

(٥) النحل ١٦ / ١٠١ . وانظر القرطبي (١٠ / ١٧٦) .

ولأنه اذا جاز أن يطلق الأمر، والمراد به أن يعجز عنه بمرض أو غيره، جاز أن يطلق والمراد به إلى أن ينسخه عنه.

ولأنه اذا جاز أن لا يجب الشيء برهة من الزمان، لم يرد الشرع بإيجابه، جاز أن يجب برهة من الزمان لم يرد الشرع برفعه وإسقاطه.

واحتجوا: بأن جواز النسخ يؤدي إلى البَدَاء على الله تعالى، وهنا لا يجوز.

والجواب: هو أن البداء أن يظهر له ما كان خفيا، ونحن لا نقول فيما ينسخ: إنه ظهر له ما كان خافيا عليه، بل تقول: إنه أمر به وهو عالم أنه يرفعه في وقت النسخ، وإن لم يطلعنا عليه، فلا يكون ذلك بداء.

على أنه لو جاز أن يقال: إن ذلك بداء، لجاز أن يقال إنه اذا خلق الخلق على صفة من الطفولية والصغر، ثم نقلهم إلى غير ذلك من الأحوال - ان ذلك بداء، ولما بطل هذا فيما ذكرناه، بطل فيما اختلفنا فيه.

قالوا: اذا أمر الله تعالى بشيء، دل على حسنه، واذا نهى عنه، دل ذلك على قبحه، ولا يجوز أن يكون الشيء /٦١ - ب/ الواحد حسنا قبيحا.

قلنا: انما يصح هذا اذا قلنا: ان النهي تعلق بما تعلق الأمر به، فأما اذا قلنا: ان النهي تعلق بما لم يتعلق الأمر، لم يؤد إلى ما ذكروه، ومتى أمر بشيء، ثم نسخه علمنا بأن الأمر كان إلى ذلك الوقت، فلا يكون النهي مما تعلق به الأمر.

ولأنه لو كان هذا دليلا على إبطال النسخ، لوجب أن يجعل دليلا على ابطال التخصيص فيقال: انه اذا أمر بقتل المشركين، لا يجوز أن ينهى عن قتل أهل الذمة، لأن الأمر بالقتل يدل على حسنه، والنهي عنه يدل على قبحه، ولا يجوز أن يكون الشيء الواحد حسنا قبيحا، ولما لم يصلح أن يقال هذا في إبطال التخصيص، لم يصلح أن يقال مثله في إبطال النسخ.

قالوا: القول بالنسخ يؤدي إلى اعتقاد الجهل، لأنه يعتقد وجوب الأمر على التأبيد، وهو على خلاف ما يعتقد.

قلنا : لا يعتقد الوجوب على التأبيد ، بل يعتقد وجوبه مالم ينسخ عنه ، فلا يؤدي إلى ما ذكروه .

واحتج قوم من اليهود : بأن موسى عليه السلام قال لهم : شريعتي مؤبدة ، وهذا يمنع من النسخ .

والجواب : أن هذا كذب منهم ، فان موسى عليه السلام ما قال لهم هذا ، وإنما لقنهم ذلك ابن الراوندي[6] .

والدليل عليه : أنه لو كان هذا أصلا[7] ، لكان قد احتج به أحبار اليهود على النبي ﷺ ، ولما لم يقل هذا أحد من قدمائهم : انه ذكره ، دل على كذب ابتدعوه .

* * *

---

(٦) هو أحمد بن يحيى بن اسحاق ، أبو الحسين الراوندي ، فيلسوف مجاهر بالالحاد ، له مجالس ومناظرات مع جماعة من علماء الكلام طلبه السلطان فهرب ، ولجأ الى ابن لاوى اليهودي بالأهواز وصنف له في مدة مقامه عنده كتابه الذي سماه « الدامغ للقرآن » . وكان في أول أمره من متكلمي المعتزلة توفي سنة ثمان وتسعين ومائتين وقيل غير ذلك .

(وفيات الأعيان ١ / ٧٨ ـ لسان الميزان ٣٢٣ ـ شذرات الذهب ٢ / ٢٣٥ ـ العبر ٢ / ١١٦ ـ النجوم الزاهرة ٣ / ١٧٥) .

(٧) في الأصل أصل وهو لحن من الناسخ .

مَسْأَلَة (٢)

يجوز النسخ وان اقترن بالمنسوخ ذكر التأبيد[1] .

وقال بعض المتكلمين : لا يجوز النسخ الا في خطاب مطلق ، فاما اذا قيد بالتأبيد فلا يجوز نسخه[2] .

لنا : هو أنه اذا جاز نسخ اللفظ المطلق وان كان ظاهرة التأبيد ، جاز نسخ ما اقترن به ذكر التأبيد . لأن التأبيد يستعمل فيما لا يراد به التأبيد . / ٦٢ - أ / ألا ترى أنك تقول : « لازم غريمك أبدا » وتريد الى وقت . وكذلك هاهنا . يجوز أن يقيد بالتأبيد والمراد به الى وقت النسخ .

ولأنه لو كان ذكر التأبيد في الزمان يمنع النسخ ، لكان ذكر الكل في الأعيان يمنع التخصيص ، ولما جاز أن يقول : اقتلوا المشركين كلهم ، ثم يخص بعده من المشركين ، جاز أن يقول : افعلوا هذا أبدا ثم ينسخ .

ولأنه اذا جاز أن يقيد الخطاب بالتأبيد ، ثم يرد بعده الشرط والاستثناء ، جاز أن يرد بعده النسخ .

ولأنه اذا جاز أن يقيد الخطاب بالتأبيد؟ ويكون معناه : مالم يعجزوا عنه بمرض وغيره ، جاز أن يقيده بالتأبيد ويكون معناه : افعلوا أبدا مالم ينسخ عنكم .

---

(١) هذا هو رأي الجمهور من الفقهاء والمتكلمين ، الا أنه يوجد تفصيل لابن الحاجب ذكره في المنتهى (ص / ١١٦) والمختصر . بين قوله صوموا أبدا ، وقوله : الصوم واجب مستمر أبدا ، فأجاز نسخ الأول دون الثاني ، ولم يتابع على هذا . وانظر الإحكام (٣ / ١٢٣) .

(٢) وعلى هذا القاضي أبو زيد الدبوسي ، وأبو منصور الماتريدي ، وفخر الاسلام البزدوي ، وشمس الأئمة السرخسي ، وأبو بكر الجصاص وجميعهم من مشاهير الأحناف . وانظر تيسير التحرير (٣ / ١٩٤) .

واحتجوا : بأنه لو جاز النسخ مع ذكر التأبيد . لم يكن الى معرفة مالم ينسخ من الخطاب سبيل . ومتى جوزتم ذلك . لزمكم أن تقولوا : انه لا يعلم ختم النبوة برسول الله

والجواب : هو أنه يمكن معرفة ذلك بأن نقول : المصلحة في هذا الحكم لا تتغير ما دمتم مكلفين . فنعلم بذلك أنه لا يرد عليه النسخ . وبمثل هذا يعلم أن النبي ﷺ خاتم النبيين . وأن شرعه مؤبد .

* * *

مَسْأَلَة (٣)

يجوز النسخ وان لم يشعر عند التكليف بالنسخ[1] .

وقال بعض الناس : لا يجوز الا أن يقترن بالخطاب ما يدل على النسخ في الجملة[2] .

لنا : هو أنه لو كان يجب الإشعار بما يزيل الأمر من النسخ ، لوجب الإشعار بما يحدث من الأمراض المسقطة للأمر ، ولما لم يجب بيان ذلك ، لم يجب بيان النسخ .

ولأنه لو وجب الإشعار بالنسخ ، لوجب بيان وقته ، ولما لم يجب بيان وقته ، لم يجب بيانه في الجملة .

ولأن البيان انما يجب للحاجة ، ولا حاجة الى ذلك عند التكليف فلم يجب .

واحتجوا : بأن تجويز هذا الأمر يؤدي الى اعتقاد الجهل ، فانه يعتقد وجوب الأمر على الدوام ، وهو على خلاف ما / ٦٢ ـ ب / يعتقد .

والجواب : هو أنه لا يعتقد وجوب ذلك على الدوام ، بل يعتقد وجوبه بشرط أن لا يرد عليه ما ينسخه ، فلا يؤدي الى اعتقاد الجهل .

---

(١) هذا هو رأي الجمهور الأكبر من الأصوليين ، بل ادعى الغزالي الاجماع على ذلك ، حسبما بينته في (ص/٢٠٧) وان كانت هذه الدعوى مقدوحة بذكر الشيرازي الخلاف فيها في هذا المكان هنا ، على أنها يمكن أن تؤول بأن الغزالي نقل الاجماع لعدم اعتباره المخالف ، لشذوذه ، وضعف مدركه .

(٢) في هذا أكبر دليل على أن الشيرازي عندما أطلق القول في مسألة تأخير البيان عن وقت الخطاب (ص/٢٠٧) عندما أطلق القول بأن قوما يمنعونه مطلقا دون أن يستثني بيان النسخ ، كان على بصيرة ، ولم يستثنه لعلمه بوقوع الخلاف فيه حسبما ذكره هنا ، وبهذا يرد على ابن السبكي ـ انظر ما علقناه في ص ٢٠٧ .

مسألة (٤)

يجوز نسخ الشيء الى مثله ، والى أخف منه[١] ، والى أغلظ منه[٢] .

ومن أصحابنا من قال[٣] : لا يجوز النسخ الى الأغلظ[٤] ، وهو قول أهل الظاهر[٥] .

لنا : هو أن الله تعالى خير الناس في ابتداء الاسلام بين الصوم وبين الفطر[٦] . ثم نسخ ذلك بالانحتام . وكذلك أمر بحبس الزاني في البيوت[٧] . ثم نسخه بالجلد والرجم[٨] . . وذلك أغلظ من المنسوخ .

ولأن التكليف ان كان على وجه المصلحة . فيجوز أن تكون المصلحة في النقل الى الأغلظ .

---

(١) قال الآمدي في الاحكام (٣ / ١٣٦) ، وهذان مما لا خلاف فيهما عند القائلين بالنسخ .

(٢) هذا هو محل الخلاف في المسألة . والجمهور على جوازه ووقوعه وانظر الاحكام (٣ / ١٣٦) واللمع (ص / ٣٢) .

(٣) نسب ذلك للامام الشافعي ، وهو غير صحيح كما قاله ابن السبكي عن ابن برهان . الابهاج (٢ / ١٥٤) .

(٤) والمانع من الجواز قيل العقل ، وقيل السمع . وهو لابن داود وقيل جائز ولكن لم يقع . انظر رفع الحاجب عن ابن الحاجب .

(٥) وهو قول ابن داود كما قاله ابن السبكي ، وقال ابن حزم في الاحكام (٤ / ٤٦٦) ، قال قوم من أصحابنا ، ومن غيرهم ، لا يجوز نسخ الأخف بالأثقل . وقد أخطأ هؤلاء القائلون . وجائز نسخ الأخف بالأثقل والأثقل بالأخف . والشيء بمثله . ويفعل الله ما يشاء . ولا يسأل عما يفعل اهـ .

(٦) وذلك في قوله تعالى ، وعلى الذين يطيقونه فديه طعام مسكين ومن تطوع خيرا فهو خير له . وان تصوموا خير لكم » البقرة ١٨٤ ثم أوجب الصوم بقوله في الآية الثانية ، « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » ١٨٥ .

(٧) وذلك في قوله تعالى ، « واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم . فان شهدوا فأمسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلا » النساء / ١٥ .

(٨) وذلك في قوله عليه السلام ، « خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا . الثيب بالثيب تجلد مئة وترجم بالحجارة . والبكر جلد مئة ونفي سنة » رواه مسلم ، وأحمد ، وأبو داود ٤٤١٥ ، والبيهقي ٨ / ٢١٠ ، وابن ماجه ٢٥٥٠ . وانظر تفسير الطبري ٨ / ٧٧ تحقيق محمود محمد شاكر .

وان لم يكن على وجه المصلحة . بل يكلف عباده ما شاء . **فيجوز أن يسقط** عنهم شيئاً ويكلفهم ما هو أغلظ منه .

ولأنه اذا جاز أن يبتدىء ايجاب تغليظ بعد أن لم يكن واجبا . جاز أن يسقط واجبا . ويوجب ماهو أغلظ منه .

واحتجوا :بأن الله تعالى نسخ آية المصابرة بالتخفيف فقال : (**الآن خَفَّفَ اللهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فيكُم ضَعْفاً**[9]) . ونسخ قيام الليل بالتخفيف فقال : (**فاقْرؤوا ما تَيَسَّرَ منه**[10]) .

والجواب : هو أن هذا يدل على جواز النسخ الى الأخف . ونحن نجيز ذلك . وكلامنا في النسخ الى الأغلظ . وليس فيه ما يمنع منه .

* * *

(٩) الأنفال ٨ / ٦٦ . وانظر القرطبي (٨ / ٤٤) والآلوسي (١٠ / ٣٢) .

(١٠) المزمل ٧٣ / ٢٠ . وانظر القرطبي (١٩ / ٥٠) .

مسألة (٥)

يجوز نسخ الشيء قبل وقت فعله[١] .

وقال الصيرفي[٢] : لا يجوز ، وهو قول المعتزلة[٣] .

لنا : هو أن الله تعالى أمر ابراهيم عليه السلام بذبح ابنه ، ثم نسخ ذلك قبل أن يفعله ، فدل على جوازه .

فان قيل : انما أمره بمقدمات الذبح ، وهو الإضجاع ، وتله للجبين ، وقد فعل ذلك ، ولهذا قال الله تعالى : (قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيا[٤]) ، فدل على أنه فعل المأمور .

قيل : المأمور به هو الذبح ، والدليل عليه قوله تعالى : (إِنِّيْ أَرَىْ فِي المَنَامِ أَنِّيْ أَذْبَحُكَ[٥]) .

ولأنه لو كان المأمور به هو المقدمات ، لما أظهر ابراهيم عليه السلام الجزع ، وقد

---

(١) قال ابن السبكي في رفع الحاجب (٢ / ق ١٣٣ ـ ب) : واعلم أن هذه العبارة قاصرة عن الغرض ، وان قالها الأكثرون ، والأحسن في التعبير أن يقال : يجوز نسخ الشيء قبل مضي مقدار ما يسعه من وقته ، ليشمل ما اذا حضر وقت العمل ولكن لم يمض مقدار ما يسعه فان هذه الصورة من محل النزاع أيضا .. ا هـ .

ومثال الصورة المتنازع فيها أن يقول له : صم غدا ، ثم انه ينسخه قبل مجيء الغد ، فالجماهير على جوازه .

وأما بعد مضي وقت يسعه ، فالجميع على جواز النسخ، فعل أو لم يفعل ، الا ما روى عن الكرخي من أنه لا يجوز قبل الفعل سواء مضى من الوقت مقدار ما يسعه أم لم يمض .

(٢) مضت ترجمته في ص ٥١ .

(٣) وعلى هذا بعض أصحاب الامام أحمد بن حنبل ، والكرخي والجصاص ، والماتريدي ، والدبوسي من الأحناف كما قاله في تيسير التحرير (٣ / ١٨٧) وانظر المعتمد لأبي الحسين البصري (١ / ٤٠٦) .

وانظر الاحكام (٣ / ١١٥) والمنتهى لابن الحاجب (ص / ١١٥) والمستصفى (١ / ١١٢) بولاق واللمع (ص / ٣١) ونهاية السول والابهاج (٢ / ١٥١) .

(٤) الصافات ٣٧ / ١٠٦ .

(٥) الصافات ٣٧ / ١٠٢ وانظر محاسن التأويل (١٤ / ٥٠٥١) .

أظهر الجزع من ذلك فقال : (إِنِّيْ أَرَىٰ / ٦٣ ـ أ / فِي المَنَامِ أَنِّيْ أَذْبَحُكَ فَانْظُرْ مَاذَا تَرَىٰ[٦]) .

ولأن اسمعيل عليه السلام أظهر التجلد والصبر فقال : (سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللهُ مِنَ الصَّابِرِيْنَ[٧]) . والمقدمات لا يحتاج فيها الى الصبر والتجلد .

ولأنه قال : (إِنَّ هذا لَهُوَ البَلَاءُ المبِيْنُ[٨]) . وليس في المقدمات بلاء .

ولأنه لو كان المأمور به قد فعل . لما احتاج الى الفداء . وقد قال الله تعالى : (وَفَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيْمٍ[٩]) . وأما قوله : (قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا[١٠]) فالمراد به أنك قد آمنت بذلك . وعزمت على فعله . فدل عليه أن التصديق انما يكون بالقلب .

فان قيل : قد فعل المأمور به وهو الذبح . ولكن كلما قطع جزءا التحم .

قيل : ولو كان هذا صحيحا . لكان قد ذكره الله تعالى . فان ذلك من الآيات العظيمة .

ولأنه لو كان كذلك . لما احتاج الى الفداء . ويدل عليه : هو أنه اذا جاز أن يأمر بأفعال متكررة في الأزمان . لم ينسخ ذلك في بعض الأزمان وان لم يمض وقت جميع ما تناوله الأمر . جاز أن يأمر بفعل واحد ثم ينسخ ذلك قبل دخول وقته .

ولأنه ان كان التكليف على حسب المصلحة كما قال بعضهم . جاز أن تكون المصلحة في إيجاب الاعتقاد . واظهار الطاعة في الالتزام . والعزم على الفعل .

وان كان على حسب ما يشاء من غير اعتبار المصلحة كما قال آخرون . فيجوز أن يكون قد شاء أن يكلفهم ما ذكرناه ولا يشاء الفعل . ولهذا أمر ابراهيم عليه السلام بذبح ابنه ولم يرد الفعل . وانما أراد منه ما ذكرناه .

ولأنه اذا جاز أن يأمر الانسان بفعل العبادة مع علمه بأنه يموت أو يعجز عنه

(٦) الصافات ٣٧ / ١٠٢ .

(٧) الصافات ٣٧ / ١٠٢ .

(٨) الصافات ٣٧ / ١٠٦ . وانظر الآلوسي (٢٣ / ١٢٨) .

(٩) الصافات ٣٧ / ١٠٦ .

(١٠) الصافات ٣٧ / ١٠٥ .

قبل أن يدخل وقتها ، ولم يقبح ، جاز أن يأمر بفعلها ، ثم يسقط ذلك عنه قبل فعلها .

واحتجوا : بأن الأمر من الله سبحانه يدل على أن المأمور به صلاح للمأمور ، وما كان صلاحا لهم لا يجوز للحكيم أن ينهاهم عنه ، ويمنعهم منه .

والجواب : هو أن الأمر / ٦٣ ـ ب / يدل على الصلاح ما دام الأمر قائما ، فاذا نهى عنه ، علمنا أنه كان الصلاح الى غاية .

ولأنه لو كان هذا دليلا على المنع من النسخ قبل الفعل ، لوجب أن يجعل دليلا على إبطال النسخ أصلا . فيقال : ان الأمر من الحكيم يدل على كونه صلاحا للعبيد ، وما كان صلاحا للعبيد ، لم يجز للحكيم أن ينهاهم عنه ، واذا بطل هذا في إبطال النسخ ، بطل فيما ذكروه .

وربما **قالوا** : ان الأمر بالشيء يقتضي حسن المأمور به ، والنهي عنه يقتضي قبحه ، ولا يجوز أن يكون الشيء الواحد حسنا قبيحا .

والجواب : نحو ما تقدم .

قالوا : لأن هذا يؤدي الى البداء على الله تعالى ، وذلك لا يجوز .

فالجواب : هو أن البداء أن يظهر ما كان خافيا عليه ، والله تعالى لما أمر كان عالما بالوقت الذي ينسخه عنهم ، فلا يؤدي الى ما ذكروه .

قالوا : ولأنه لو جاز أن ينسخ الشيء قبل وقت الفعل ، لجاز أن يرد الأمر مع النهي موضعا واحد فيقول : افعلوا كذا وكذا ولا تفعلوه ، ولما لم يجز هذا ، لم يجز ما نحن فيه .

قلنا : اذا ورد الأمر مقرونا بالنهي لم يفد شيئا ، وليس كذلك هاهنا ، فانه اذا تراخى النهي كان الأمر مفيدا ، لأنه يتضمن وجوب الاعتقاد والعزم على الفعل ، فافترقا .

قالوا : مقتضى الأمر الفعل ، فاذا لم يرد مقتضاه ، كان لغوا ، فلم يصلح الخطاب ، كما لو قال : اقتلوا وأراد به : لا تقتلوا

قلنا : هذا يبطل بالأمر المطلق في الأزمان ، فان مقتضاه الفعل على الدوام ، فاذا نسخ بعد الفعل لم يرد مقتضاه ، ثم لا يصير لغوا .

وعلى أنا لا نسلم أن مقتضى[11] هذا الأمر الفعل فان أوامر صاحب الشرع مشروطة بما يقوم عليه الدليل من نسخ وعجز وغير ذلك ، فمتى قام الدليل على النسخ علمنا أن مقتضى الأمر مالم يرد النهي عنه ، فاذا نهى عنه ، فقد أراد باللفظ ما اقتضاه ، فلا يكون هذا لغوا ، ويخالف هذا اذا قال : اقتلوا ، وأراد / ٦٤ - أ / به : لا تقتلوا ، لأن هذا المراد لا يصح شرطه في الكلام ، ألا ترى أنه لا يحسن أن يقول : اقتلوا لا تقتلوا ، وليس كذلك هاهنا ، فانه يصح أن يشترط في الأمر ما يرد بعده من النهي ، بأن يقول : افعلوا الى أن أنهاكم عنه ، فدل على الفرق بينهما .

* * *

(١١) في الأصل مقتضاه ، ولعل الهاء من زيادة الناسخ ، والصواب حذفها .

مسألة (٦)

لا يجوز نسخ القرآن بالسنة آحاداً كانت[1] أو متواترة[2].

وقال أبو العباس بن سريج: يجوز بالسنة المتواترة، ولكنه لم يوجد في الشرع[3].

---

(١) ان مذهب الجمهور في نسخ القرآن بالآحاد هو مذهب الشيرازي هنا، وهو عدم الجواز، خلاف لداود الظاهري وأصحابه على ما سيأتي بعد قليل حين التعليق على مذهبه. فالشيرازي في عدم تجويز نسخ القرآن بالآحاد موافق للجمهور وعلى طريقتهم.

(٢) في هذا خالف الشيرازي جمهور الأصوليين اذ أجازوا نسخ القرآن بالسنة المتواترة، وانما تبع الشيرازي بما ذهب اليه إمامه الشافعي رضي الله عنه وأرضاه وهو سيد القائلين بهذه المقالة. على أن له فيها تفصيلاً دقيقاً، ورأياً سديداً، ونظراً ثاقباً. وقد أطنب الناسُ في الكلام على هذه المسألة وأوجزوا بين مادح يرى الحق فيما ذهب اليه امام الأئمة الشافعي، وقادح يرى أن الحق على خلاف ما ذهب اليه، وبما أن الشيرازي لم يذكر مذهب الشافعي في المسألة، ولم يتعرض له فلا أراني بحاجة لذكره، وبيان مأخذه. وسأفرد ان وفقني الله تعالى لهذه المسألة بحثا مستقلا يكون فيه شفاء للغليل. وقد ذكرت لمحة عن مذهب الشافعي في تعليقي على المنخول (ص / ٢٩٢) فليرجع اليه من شاء. وأعود الى مذهب الشيرازي فأقول:

١ ـ ان المانع من جواز النسخ عند الشيرازي هنا هو الشرع لا العقل، اذ العقل قاض بجوازه، وقد نص على ذلك في اللمع (ص / ٣٣) فقال: وأما نسخ القرآن بالسنة فلا يجوز من جهة السمع. ومن أصحابنا من قال: لا يجوز من جهة السمع ولا من جهة العقل. والأول أصح ا هـ.

وهذا هو الحق، وهو الذي عليه الامام الشافعي، خلافا لمن زعم أنه لا يجيزه عقلا.

٢- قد ذهب الى ما ذهب اليه الشيرازي من عدم جواز النسخ بالسنة كل من الأئمة، الحارث بن أسد المحاسبي، وعبد الله بن سعيد القلانسي، وقيل هو رواية عن أحمد بن حنبل، والشيخ أبو حامد الاسفراييني، والامام أبو الطيب سهل بن الامام أبي سهل الصعلوكي وهو امام أهل زمانه، والأستاذ أبو اسحق الاسفراييني، وأبو منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي. وانظر رفع الحاجب (٢ / ق ـ ١٥٢ ـ أ).

الا أن الثلاثة الأوائل ذهبوا الى امتناعه عقلا، والبقية الى جوازه عقلا وامتناعه سمعا، وقد صنف الأستاذان الكبيران أبو اسحق الاسفراييني، وأبو منصور البغدادي وسهل بن أبي سهل الصعلوكي، صنف كل منهم في المسألة مصنفا مستقلا.

وانظرْ رفع الحاجب، والابهاج (٢ / ١٥٨) ونهاية السول (٢ / ١٥٨) والمستصفى (١ / ١٢٤) بولاق والمنخول (ص / ٢٩٢) واللمع (ص / ٣٣) والاحكام (٣ / ١٣٩) والمنتهى لابن الحاجب (ص / ١١٨).

(٣) ابن سريج يقول بجواز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة عقلا وسمعا، ولكنه يخالف في الوقوع فيرى أنه لم يقع، فالخلاف معه في الوقوع لا في الجواز.

وذهب أكثر الفقهاء والمتكلمين: الى جواز ذلك بالأخبار المتواترة (٤)

وذهب بعض الناس الى جواز ذلك بالمتواترة والآحاد، وهو مذهب بعض أهل الظاهر (٥).

لنا: قوله تعالى: (مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أو مِثْلِها (٦)) فأخبر انه لا ينسخ آية الا بمثلها، أو بخير منها. والسنة ليست مثل القرآن، ولا هي خير منه. فوجب أن لا يجوز النسخ بها (٧).

فان قيل: المراد نأت بخير منها أو مثلها في الثواب. وقد يكون في السنة ما هو خير من المنسوخ في الثواب.

قيل: هذا لا يصلح لوجوه:

منها: أنه قال: (نَأْتِ بِخَيْرٍ منها (٨)). وهذا يقتضي أن يكون هو الذي يأتي به. والسنة انما يأتي بها النبي عليه السلام (٩).

ولأنه قال في سياق الآية: (أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللهَ على كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ (١٠)) والذي يختص الله بالقدرة عليه هو القرآن (١١).

---

(٤) هذا هو مذهب جمهور الأصوليين من الفقهاء، والمتكلمين والأشاعرة، والمعتزلة. وهو الحق في المسألة ان شاء الله تعالى.

(٥) هذا هو مذهب داود الظاهري، وجل أصحابه. وعليه ابن حزم في الاحكام (٤ / ٤٧٧) اذ قال فيه: « والقرآن ينسخ بالقرآن وبالسنة. والسنة تنسخ بالقرآن وبالسنه. وبهذا نقول. وهو الصحيح. سواء عندنا السنة المنقولة بالتواتر. والسنة المنقولة بأخبار الآحاد. كل ذلك ينسخ بعضه بعضا. وينسخ الآيات من القرآن. وينسخه الآيات من القران » ا هـ.

(٦) البقرة ٢ / ١٠٦.

(٧) أجاب ابن الحاجب عن هذا بأن المراد الحكم لا اللفظ. أي بحكم خير من حكم الآية المنسوخة. وذلك لأنه وصف البدل بالخير فاستحال أن يكون المراد اللفظ. لأن القرآن لا تفاضل فيه. فيكون حكم السنة الناسخة خيرا أو مثلا (رفع الحاجب ٢ / ق ١٥١ ـ أ).

(٨) البقرة ١٠٦.

(٩) أجاب الآمدي بأن الآتي بما هو خير انما هو الله تعالى والرسول مبلغ (الإحكام ٣ / ١٤٣).

(١٠) البقرة ١٠٦.

(١١) قال الآمدي: نحن قائلون بموجبه. فان المتمكن من إزالة الحكم بما هو خير منه انما هو الله عز وجل (الاحكام ٣ / ١٤٤).

ولأن المثل يقتضي أن يكون المثل من جنس المنسوخ . كما اذا قال : لا آخذ منك ثوبا الا أعطيتك خيرا منه . اقتضى خيرا منه من جنسه[١٢] .

ولأنه قال نأت بخير منها أو مثلها وهذا يقتضي أن يكون المثل من جنس المنسوخ كما اذا قال : لا أخذ منك ثوبا الا أعطيتك خيرا منه اقتضى خيرا منه من جنسه .

ولأن المثل يقتضي أن يكون مثله من كل وجه . والسنة قط لا تماثل القرآن في الثواب في تلاوته . ولا في الدلالة على صدق النبي عليه السلام بنظمه .

فاذا قيل : لو كانت السنة لا تماثل القرآن . فالقرآن أيضا لا يكون بعضه خيرا من بعض . فيجب أن يكون المراد به الأحكام .

قيل : / ٦٤ ـ ب / قد يكون بعض القرآن خيراً من بعض في الثواب . ألا ترى أن سورة الإخلاص . ويس . وغيرهما أفضل من غيرهما من القرآن في الثواب . وقد يكون بعضها أظهر في الإعجاز من بعض . ألا ترى أن قوله عز وجل : (وَقِيْلَ يٰأَرْضُ ابْلَعِيْ مَاءَكِ وَيٰسَمَاءُ أَقْلِعِيْ[١٣]) أبلغ في الإعجاز من غيره ؟

فان قيل : قوله : (نأت بخير منها[١٤]) ليس فيه أن ما يأتي به هو الناسخ . ويجوز أن يكون الناسخ غيره .

قلنا : قوله تعالى : (ما ننسخ من آية[١٥]) شرط . وقوله (نأت بخير منها[١٦]) جزاء . ولهذا جزم قوله : (ماننسخ[١٧]) واذا كان كذلك وجب أن يكون ما يأتي به لأجله وبدلا عنه . كما اذا قال : ما تصنع اصنع . وما آخذه أعط مثله . اقتضى أن يكون الجزاء لأجل الشرط وبدلا عنه . فدل على أنه هو الناسخ[١٨] .

(١٢) قال الآمدي : لا تلازم فان ماهو خير أعم من الجنس فلا دلالة (الاحكام ٣ / ١٤٤) .

(١٣) هود ١١ / ٤٤ وانظر القرطبي (٨ / ٣٦) .

(١٤) البقرة ٢ / ١٠٦ وانظر القرطبي (٢ / ٦١) .

(١٥) البقرة ٢ / ١٠٦ .

(١٦) البقرة ٢ / ١٠٦ .

(١٧) البقرة ٢ / ١٠٦ .

(١٨) قد علمت فيما سبق من تعليق أن الجمهور لم يقولوا هذا بل قالوا سواء كان الناسخ هو القرآن أم السنة فالكل من عند الله والرسول مبلغ وبه يجاب على جوابه هذا .

فان قيل : النسخ انما يقع في الحكم . لا في التلاوة . ولا مفاضلة بين حكم الكتاب وحكم السنة . وانما المفاضلة بين لفظيهما . والنسخ لا يقع الا في اللفظ .

قيل : الخلاف في نسخ التلاوة والحكم واحد . فان عندهم لو تواترت السنة بنسخ التلاوة وجب النسخ بها . ولا مماثلة بينهما . وعلى أن نسخ الحكم أيضا يقتضي نسخ الآية . ألا ترى أنه اذا نسخ حكم الآية قيل هذه آية منسوخة . فيجب أن لا يكون ذلك الا بمثلها أو بخير منها .

ويدل عليه : هو أن السنة فرع للقرآن . ألا ترى أنه لولا القرآن لما ثبتت السنة . فلو جوزنا نسخ القرآن بها لرفعنا الأصل بفرعه . وهذا لايجوز . ولأن السنة دون (القرآن[١٩]) في الرتبة . ألا ترى أنها لا تساويه في الإعجاز في لفظه . ولا في الثواب في تلاوته . فلم يجز نسخه بها . ويدلك عليه : أن القياس لما كان دون الخبر في الرتبة لم يجز نسخه به . فكذلك هاهنا[٢٠] .

واحتجوا : بقوله تعالى : (وَأَنْزَلْنا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِم[٢١]) والنسخ بيان للمنزل . فيجب أن يكون ذلك بياناً له .

والجواب : هو أن البيان يراد بهالإظهار والتبليغ : ألا / ٦٥ ـ أ / ترى أنه علقه على جميع القرآن . والنسخ لا يجوز أن يتعلق بجميع القرآن[٢٢] فدل على أن المراد به ما ذكرناه .

ولأن النسخ ليس بيانا للمنسوخ . وانما هو اسقاط ورفع . فلا يدخل في الآية .

قالوا : ولأنه دليل مقطوع بصحته . فجاز نسخ القرآن به كالقرآن .

---

(١٩) في الأصل « الفرع » وهو تحريف من النساخ والمثبت هو الصواب والله أعلم .

(٢٠) والجواب : أن ذلك يمتنع أن لو كانت السنة رافعة لما هي فرع عليه من القرآن . وليس كذلك . بل ما هي فرع عليه غير مرفوع بها . وما هو مرفوع بها ليست فرعا عليه : الاحكام (٣ / ١٤٤) .

(٢١) النحل ١٦ / ٤٤ .

(٢٢) لم يقل الجمهور ان البيان هو نسخ فقط بل قالوا : ان النسخ بيان،أي نوع من أنواع البيان الكثيرة وبذلك لا يتعلق النسخ بكل القرآن لأن أنواع البيان كثيرة منها النسخ وغيره .

قلنا : هذا يبطل بالاجماع . فانه مقطوع بصحته . ثم لا يجوز[٢٣] النسخ[٢٤] به .

وعلى أنه لا يمتنع أن يتساوى القرآن والسنة في القطع ثم يجوز النسخ بأحدهما دون الآخر . ألا ترى أن الخبر والقياس يتساويان في أن كل واحد منهما مظنون . ثم يصح النسخ بأحدهما دون الآخر .

ثم المعنى في القرآن أنه يماثل المنسوخ في التلاوة والإعجاز فجاز نسخه به . وليس كذلك هاهنا . فان السنة دون القرآن في الثواب والإعجاز فلم يجز نسخه بها .

قالوا : ولأن النسخ انما يتناول الحكم والكتاب والسنة المتواترة في اثبات الحكم واحد . وان اختلفا في الإعجاز . فيجب أن يتساويا في النسخ .

قلنا : هما وان تساويا في اثبات الحكم الا أن أحدهما أعلى رتبة من الآخر . فجاز أن يختلفا في النسخ[٢٥] . ألا ترى أن الخبر والقياس يتساويان في إثبات الحكم ثم يجوز نسخ السنة بأحدهما دون الآخر لما اختلفا في الرتبة . فكذلك هاهنا .

قالوا : ولأن المانع من ذلك لا يخلو : اما أن يكون فضله على السنة في الثواب . أو فضله عليها في الإعجاز . ولا يجوز أن يكون المانع بفضل الثواب . لأنه يجوز نسخ أكثر الآيتين ثواباً بأقلهما ولا يجوز أن يكون المانع فضل الإعجاز . لأنه يجوز نسخ الآية المعجزة بالآية التي لا إعجاز فيها . واذا بطل هذان الوجهان . لم يبق ما يتعلق به المنع . فوجب أن يجوز .

---

(٢٣) وفي نسخة أشار اليها بالهامش « لا يصح » .

(٢٤) قلنا : لم يجز النسخ بالاجماع . لأنه ان استند الى دليل فهو الناسخ والاجماع دليل عليه . والا فلا يصح . ولا كذلك الخبر . فانه حجة بذاته وبدون واسطة . ولذلك اذا تعارض عام القرآن مع خاص الخبر حمل عام القرآن عليه لأن الخبر يكون مبينا له . وكذلك هاهنا .

(٢٥) قلنا بالنسبة لاثبات الحكم لا تفاوت بينهما . لأن كلا من عند الله . وقد أمرنا بامتثال أحكام رسول الله كما أمرنا بامتثال أحكام الله والمعرض عن أحدهما معرض عن الآخر . والتفاوت بين القرآن والسنة انما هو من حيث النظم . وكلامنا ليس متعلقا به . بل بالحكم الذي لا تفاوت فيه . والتنظير بالخبر والقياس ليس صحيحا اذ القياس يدل بواسطة . والخبر يدل بذاته . فافترقا .

قلنا : المانع عندنا معنى آخر . وهو رفع كلام الله تعالى بغير كلامه . وهذا لم يدلوا على إبطاله[٢٦] .

/ ٦٥ - ب / أو المانع من ذلك رفع الأصل بفرعه . وهذا أيضا لم يدلوا عليه[٢٧] .

ولأنا لو جعلنا المانع ما ذكروه من فضل القرآن على السنة بالإعجاز . لصح . وما ذكروه من نسخ الآية المعجزة بغير المعجزة . لا يصح . لأن الناسخ كالمنسوخ في الإعجاز . ألا ترى أن كل واحد منهما اذا طال وكثر كان معجزا واذا لم يطل لم يكن معجزا .

واحتج من أجاز النسخ بأخبار الآحاد خاصة : أن ماجاز نسخ السنة به . جاز نسخ القرآن به . كالقرآن .

والجواب : هو أنه ليس اذا اجاز أن يسقط به مثله . جاز أن يسقط به ما هو أقوى منه . ألا ترى أن القياس يجوز أن يعارض مثله . ولا يجوز أن يعارض الخبر .

قالوا : ولأن النسخ إسقاط لبعض ما يقتضيه ظاهر القرآن . فجاز بالنسة كالتخصيص .

والجواب : هو أنه لا يمتنع أن يجوز التخصيص به ولا يجوز النسخ به . ألا ترى أن تخصيص الخبر بالقياس جائز . ونسخه به لا يجوز .

ولأن التخصيص إسقاط بعض ما اشتمل عليه اللفظ بعمومه . فجاز تركه بخبر الواحد . وليس كذلك النسخ . فانه إسقاط اللفظ بالكلية . فلم يجز بما دونه .

قالوا : ولأنه اذا جاز النسخ الى غير بدل . فجوازه الى بدل ثبت بلفظ دونه أولى .

قلنا : لو كان هذا صحيحا . لوجب أن يجوز بالقياس فيقال : انه اذا جاز رفعه الى غير بدل . فلأن يجوز الى بدل يثبت بالقياس أولى .

ولأن النسخ الى غير بدل لا يؤدي الى إسقاط القرآن بما دونه . لأنه يجوز أن

---

(٢٦) قلنا : يدل على ابطاله أن الجميع من عند الله . قال تعالى : « وما ينطق عن الهوى . إن هو إلا وحي يوحى » .

(٢٧) قد أجبنا عن ذلك قبل قليل وقلنا : السنة ليست رافعة للأصل الذي بنيت عليه . فما هي فرعه غير مرفوع بها . وما هو مرفوع بها ليس أصلا لها .

يكون قد نسخ بمثله أو بما هو أقوى منه. والنسخ بالسنة[٢٨] يؤدي الى إسقاط القرآن ورفعه بما هو دونه، وهذا لا يجوز.

قالوا: ولأنه قد وجد في القرآن آيات منسوخة بأخبار الآحاد، ووجود ذلك يدل على جوازه، فمن ذلك:

١ ـ الوصية للوالدين والأقربين، نسخه قوله عليه السلام: «لا وصية / ٦٦ ـ أ / لوارث[٢٩]».

٢ ـ ونسخ الحبس في حق الزاني بقوله عليه السلام: «والبكر بالبكر جلد مئة وتغريب عام، والثيب بالثيب جلد مئة والرجم[٣٠]».

٣ ـ ونسخ قوله تعالى: (ولا تُقاتِلُوهُمْ عِنْدَ المسجِدِ الحَرَامِ[٣١]) بقوله عليه السلام: «اقتلوا ابن خطل[٣٢] وان كان متعلقا بأستار الكعبة[٣٣]».

٤ ـ ونسخ قوله: (قُلْ لا أجِدُ فيما أوْحِيَ اليَّ مُحَرّماً على طاعِمٍ يَطْعَمُهُ إلاّ أنْ يكونَ مَيْتَةً[٣٤]). بما روي أنه: «نهى عن أكل كل ذي ناب من السباع، وكل ذي مخلب من الطيور[٣٥]».

---

(٢٨) أي الآحاد. لأن الكلام مع من يجيزه بها.

(٢٩) الحديث: أخرجه أحمد (١٥ / ١٨٨ ترتيب المسند) وابن ماجه ٢٧١٢، ٢٧١٣، ٢٧١٤. والترمذي ٢١٢٠، ٢١٢١ وصححه والنسائي (٦ / ٢٠٧) والدار قطني (٤ / ١٥٢).

(٣٠) الحديث: رواه مسلم، وأحمد، وأبو داود ٤٤١٥، والبيهقي ٨ / ٢١٠، وابن ماجه ٢٥٥٠. وانظر تفسير الطبري تحقيق محمود محمد شاكر والدر المنثور (٢ / ١٢٩).

(٣١) البقرة ٢ / ١٩١. وانظر القرطبي (٢ / ٣٥٠).

(٣٢) هو ممن أهدر رسول الله ﷺ يوم فتح مكة دمه. ويقال إن اسمه عبد العزى بن خطل ولما أسلم سمي عبد الله بن خطل، ثم ارتد وكان له قينتان تغنيان بهجاء رسول الله ﷺ والمسلمين. فلهذا أهدر دمه ودم قينتيه. فقتل وهو متعلق بأستار الكعبة، اشترك في قتله أبو برزة الأسلمي، وسعيد بن حريث المخزومي. وانظر سيرة ابن كثير (٣ / ٥٦٤) والبداية والنهاية سنة ثمان من الهجرة. وعيون الأثر لابن سيد الناس (٥ / ١٧٦) والدرر لابن عبد البر ص ٢٣٢، سيرة ابن هشام (٤ / ٢٣). وغيرها من كتب السير. وانظر سنن الدارمي (١ / ٣٩٩).

(٣٣) انظر تفسير القرطبي (٢ / ٣٥١).

(٣٤) الانعام ٦ / ١٤٥. وانظر القرطبي (٧ / ١١٥؟) والآلوسي (٨ / ٤٣).

(٣٥) الحديث: رواه مسلم (١٣ / ٨٢ شرح النووي). وأحمد (١٧ / ٨٢. ترتيب المسند) وفي البخاري نهى عن أكل كل ذي ناب من السباع ٣ / ٣١٣ حاشية السندي.

٥ ـ ونسخ قوله : (وَأحِلَّ لكم ما وراءَ ذلكم [٣٦]) بقوله عليه السلام « لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها [٣٧]) .

والجواب : هو أن الوصية نسخت بآية المواريث . ولهذا قال عليه السلام : « ان الله أعطى كل ذي حق حقه . فلا وصية لوارث [٣٨] »

وآية الحبس نسخت في البكر بقوله تعالى : (الزَّانِيَةُ والزَّانِيْ فاجْلِدُوا كُلَّ واحِدٍ منهما مائةَ جَلْدَة [٣٩]) وفي الثيب بآية الرجم التي كانت في الكتاب . ونسخ رسمها وهي « الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما ألبتة نكالاً من الله [٤٠]) .

وقوله : (ولا تُقاتِلُوْهُمْ عندَ المَسْجِدِ الحرامِ [٤١]) نسخ بقوله « فاقتلوا المُشْرِكينَ حَيْثُ وَجَدتُمُوهم [٤٢]) .

وقوله : (قُلْ لا أجد فيما أوْحِيَ إليَّ مُحَرَّماً [٤٣]) فالمراد به ما هو مستطاب عندهم . وليس ذلك من الخبائث . فهو عموم دخله التخصيص .

وقوله تعالى : (وَأحِلَّ لَكُمْ ما وَرَاْءَ ذلِكُم [٤٤]) فهو عموم دخله التخصيص بالخبر . واذا أمكن البناء والجمع . لم يصح حمله على النسخ . فسقط ما قالوه .

* * *

---

(٣٦) النساء ٤ / ٢٤ وانظر القرطبي (٥ / ١٢٠) والآلوسي (٥ / ٤) .

(٣٧) الحديث ، رواه البخاري ٢٨ باب لا تنكح المرأة على عمتها . ومسلم ١٤٠٨ وأبو داود ٢٠٦٥ . وابن ماجه ١٩٢٩ والنسائي ٦ / ٧٩ . والترمذي ١١٢٥ . ومالك في الموطأ (٢ / ٥٣٢) .

(٣٨) مر تخريجه في الصفحة السابقة .

(٣٩) النور ٢٤ / ٢ . وانظر القرطبي (١٢ / ١٦٠) .

(٤٠) رواه الشافعي من حديث سعيد بن المسيب عن عمر . وانظر البخاري (٤ / ١٧٩) حاشية السندي وفتح الباري (١٥ / ١٥٥) .

(٤١) البقرة ٢ / ١٩١ .

(٤٢) التوبة ٥ .

(٤٣) الانعام ٦ / ١٤٥ .

(٤٤) النساء ٤ / ٢٤ .

مَسْأَلَةٌ (٧)

يجوز نسخ السنة بالقرآن في أحد القولين[1] ، وفيه قول آخر أنه لا يجوز[2] .

لنا : هو أنه قد وجد ذلك في الشرع . فان النبي عليه السلام صالح قريشا على رد من جاءه من المسلمين ، فرد جماعة ، ثم جاءته امرأة ، فمنعه الله تعالى من ردها ، ونسخ ذلك بقوله تعالى : (فَلَا تَرْجِعُوْهُنَّ إلى الكُفَّارِ[3]) وكذلك كانت

(١) القولان في هذه المسألة معزوان للامام الشافعي رضي الله عنه . ولكن ظاهر كلامه في الرسالة أنه يمنع نسخ الكتاب بالسنة والسنة بالكتاب . على التفصيل الذي حكاه في هذا المنع . فالشيرازي رضي الله عنه وافق إمامه في المسألة الأولى وخالفه في هذه المسألة .

قال الشافعي في الرسالة فقرة ٣٢٤ « وهكذا سنة رسول الله ﷺ لا ينسخها الا سنة لرسول الله ﷺ . ولو أحدث الله لرسوله في أمر سن فيه غير ما سن رسول الله . لسن فيما أحدث الله اليه . حتى يبين للناس أن له سنة ناسخة للتي قبلها . مما يخالفها . وهذا مذكور في سنته ﷺ » ا هـ .

وعلى القول بعدم الجواز يكون المانع منه السمع لا العقل حسبما أسلفنا في المسألة السابقة ونقلنا عن الشيرازي في اللمع .

وأما سر مذهب الشافعي في المسألة ، ووجه مذهبه فيها ، فلن أتعرض له الآن . وسأفرد كما ذكرت في المسألة السابقة له بحثا خاصا ان يسر الله تعالى وأعان . فان هذه العجالة لا تحتمله . والأمر فيه دقيق زلت فيه أقدام الكثيرين .

(٢) وهو ظاهر كلام الشافعي في رسالته ، وهو المشهور عنه حتى ان الامام الغزالي لم ينسب اليه في كتابيه المنخول (ص / ٢٩٤) والمستصفى (١ / ٨٠) غيره .

وقد ذهب اليه أيضا كما أسلفنا كل من أبي الطيب الصعلوكي ، وأبي اسحق الاسفراييني ، وأبي منصور البغدادي ، قال ابن السبكي في رفع الحاجب (٢ / ق ١٥٢ ـ أ) ، قال الرافعي ، وينسب المنع الى أكثر الأصحاب .

وهذا الذي اختاره الشيرازي هنا وهو الجواز هو ما اختاره في اللمع (ص / ٣٣) وهو اختيار الآمدي في الإحكام (٣ / ١٣٦) ونسبه لجمهور الأشاعرة والمعتزلة والفقهاء ، وفي المنتهى (٢ / ٨٦) وهو اختيار ابن الحاجب في المنتهى (ص / ١١٨) والمختصر ، والرازي وأتباعه وابن السبكي وانظر الابهاج ونهاية السول (٢ / ١٦٠) والغزالي في المستصفى (١ / ١٢٤) بولاق والمنخول (ص / ٢٩٥) .

وهو مذهب الأحناف وانظر فواتح الرحموت (٢ / ٧٨) وغيره من مراجعهم التي ذكرناها في أول مسائل النسخ .

(٣) الممتحنة ١٠ . وانظر القرطبي (١٨ / ٦٠) .

الصلوات / ٦٦ ـ ب / تؤخر عن أوقاتها في حال الخوف . ثم نسخ ذلك **بقوله تعالى** : (فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجالاً أَوْ رُكْباناً[٤]) فدل على جوازه

ولأن القرآن أقوى من السنة . فاذا جاز نسخ السنة بالسنة . فبالقرآن أولى .

واحتجوا : بأن الله تعالى جعل السنة مبينة للكتاب فقال : (لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَانُزِّلَ إِلَيْهِمْ[٥]) فلا يجوز أن يجعل الكتاب مبينا للسنة .

قلنا : يجوز أن تكون السنة مبينة للكتاب . ثم تبين السنة بالكتاب . كما أن السنة تخص الكتاب . ثم تخص السنة بالكتاب .

قالوا : ولأنه نسخ شيء بغير جنسه . فلا يجوز . كنسخ الكتاب بالسنة .

قلنا : انما لم يجز نسخ الكتاب بالسنة . لأن الكتاب أعلى رتبة من السنة . لا لأنه من غير جنسه[٦] . يدلك عليه أن نسخ المتواتر بخبر الواحد لا يجوز حين اختلفا في الرتبة . وان كانا من جنس واحد . فدل على أن العلة فيه ما ذكرنا .

* * *

(٤) البقرة ٢ / ٢٣٩ . وانظر القرطبي (٣ / ٢٢٣) والآلوسي (٢ / ١٥٧) .

(٥) النحل ١٦ / ٤٤ . وانظر القرطبي (١٠ / ١٠٨) والآلوسي (١٤ / ١٥٠) .

(٦) قلت : قد ذكر الشيرازي في ص ٢٦٥ أن المثل في قوله تعالى « أو مثلها » يقتضي أن يكون من جنس المنسوخ وذكر لذلك مثالا ؟ ! وانظر المسألة في الدراسة .

مسألة (٨)

لا يجوز النسخ بالقياس[١] .

وقال أبو القاسم الانماطي[٢] **: يجوز بالقياس الجلي**[٣] .

لنا : هو أنه قياس . فلا ينسخ به كالقياس الخفي . ولأن النص يسقط القياس إذا عارضه . وما أسقط غيره لم يجز نسخه به . كنص القرآن لما أسقط نص السنة لم يجز نسخه بالسنة . كذلك ههنا .

واحتجوا : بأن القياس الجلي في معنى النص . بدليل أنه ينقض به حكم الحاكم . فاذا جاز النسخ بالنص جاز به .

قلنا : النص لا يسقط النص اذا عارضه . فجاز النسخ به . وليس كذلك القياس . فانه لو عارضه أسقطه . فلم يجز نسخه به .

* * *

---

(١) جليا أم خفيا وهذا هو رأي الجماهير من الفقهاء والمتكلمين . وانظر الابهاج ونهاية السول (٢ / ١٦٤) والمستصفى (١ / ١٢٦) بولاق .

(٢) هو عثمان بن سعيد بن بُشار . أبو القاسم الانماطي الأحول . حدث عن المزني والربيع . وروى عنه أبو بكر الشافعي . وهو الذي اشتهرت به كتب الشافعي ببغداد . وعليه تفقه شيخ المذهب أبو العباس بن سريج . وأبو سعيد الاصطخري . وابن خيران وغيرهم توفي سنة ثمان وثمانين ومائتين في شهر شوال .

(طبقات الشافعية ٢ / ٣٠١ ـ وفيات الأعيان ٣ / ٤٠٦ ـ تاريخ بغداد ١١ / ٢٩٢ شذرات الذهب ٢ / ١٩٨ ـ العبر ٢ / ٨١) .

(٣) وقيل يجوز به مطلقا . خفيا كان أو جليا . واختار الآمدي في الإحكام (٤ / ١٤٩) ومنتهى السول (٢ / ٨٩) أنه ان كانت العلة الجامعة في القياس منصوصة جاز النسخ بها . لأنها في معنى النص . والا فان كان القياس قطعيا كقياس الأمة على العبد في التقويم فانه يكون أيضا رافعا لما قبله . لكنه لا يكون نسخا . وان كان ظنيا فلا يكون نسخا أيضا . وأما ابن الحاجب فقد أجاز النسخ في القطعي دون الظني وانظر المنتهى (ص / ١١٩) .

وانظر تفسير القطعي والظني في نهاية السول (٣ / ١٩) والقطعية في الأمة على العبد قطعية بنفي الفوارق بين الذكورة والأنوثة . فهو القياس المساوي أو بمعنى الأصل أو الجلي .

مسألة (٩)

اذا ثبت الحكم في عين لعلة، وقيس عليها غيرها، ثم نسخ الحكم في تلك العين، بطل الحكم في فروعه[1].

ومن أصحابنا من قال: لا يبطل الحكم في فروعه، وهو قول بعض أصحاب أبي حنيفة.

لنا: ان الحكم في الفرع انما ثبت لثبوته في الأصل. فاذا بطل الحكم في الأصل، وجب أن يبطل في الفرع.

ألا ترى أن الحكم /٦٧ - أ/ اذا ثبت بالنص. لما كان ثبوته لأجله. اذا نسخ النص سقط الحكم به. كذلك هاهنا.

ولأن الحكم في الفرع يفتقر الى أصل والى علة. ثم ثبت أن زوال العلة يوجب زوال الحكم. فكذلك زوال الأصل. يجب أن يوجب زوال الحكم.

واحتجوا: بأن هذا اثبات نسخ في الفرع بالقياس على الأصل والنسخ بالقياس لا يجوز.

والجواب: أنا لا نقول ان ذلك نسخ بالقياس. وانما هو ازالة حكم لزوال موجبه. ولو كان ذلك نسخا بالقياس. لوجب - اذا زالت العلة وزال حكمها أن يقال: ان ذلك نسخ من غير ناسخ. وهذا لا يجوز. ولما لم يصح أن يقال هذا في العلة اذا زالت (لم يصح[2]) أن يقال ذلك في الأصل اذا زال.

قالوا: ولأن الفرع لما ثبت فيه الحكم صار أصلا. فيجب أن لا يزول الحكم فيه بزواله في غيره.

قلنا: لا نسلم أنه صار أصلا بذلك. وانما هو تابع لغيره ثبت الحكم فيه لأجله. فاذا سقط حكم المتبوع سقط حكم التابع.

---

(١) قال ابن الهمام من الأحناف: وهو المختار. وانظر تيسير التحرير (٣ / ٢١٥) والاحكام للآمدي (٣ / ١٥٢) والمنتهى لابن الحاجب (ص / ١١٩).

(٢) هذه العبارة ساقطة من الأصل. وهي لا بد منها كما هو ظاهر ليستقيم الكلام.

مسألة (١٠)

الزيادة في النص[١] ليست بنسخ[٢].

وقال أصحاب أبي حنيفة[٣]: ان كانت الزيادة توجب تغيير الحكم المزيد عليه في المستقبل، كان نسخا، وان لم تقتض ذلك، لم يكن نسخا، ومنعوا بذلك زيادة التغريب في آية الجلد، وزيادة الغرم في آية السرقة، وزيادة النية والترتيب في آية الوضوء - بأخبار الآحاد والقياس[٤].

وقال بعض المتكلمين[٥]: ان كانت الزيادة شرطا في المزيد حتى لا يجزئ ما كان مجزئا الا بالزيادة، واذا لم تنضم اليه وجب

(١) الزيادة: اما أن تكون مستقلة أولا. والمستقلة - أي المنفردة بنفسها عن المزيد عليه - إما ان تكون من غير جنس المزيد عليه كزيادة وجوب الزكاة على وجوب الصلاة. وهذه ليست بنسخ اتفاقا.

واما أن تكون من جنسه كزيادة صلاة على الصلوات الخمس. وهذه ليست بنسخ عند الجماهير. وقال بعض أهل العراق نسخ. الابهاج (٢ / ١٦٧).

القسم الثاني: ماليس بمستقل. كزيادة ركعة أو ركوع. وزيادة صفة. كالايمان في رقبة الكفارة وغير ذلك. وهذا هو مكان النزاع في المسألة. وفيه وقع الخلاف على ما بينه الشيرازي. وعلى ما سنبينه.

(٢) هذا هو رأي الجمهور. فهو مذهب الشافعية. والحنابلة. وجماعة من المعتزلة كالجبائي وأبي هاشم على ما قاله عنهما أبو الحسين البصري في المعتمد (٢ / ٤٣٧). وانظر الاحكام (٣ / ١٥٦) والمنتهى لا بن الحاجب (ص / ١٢٠).

(٣) انظر تيسير التحرير (٣ / ٢١٨) وأصول السرخسي (٢ / ٨٢) وكشف الأسرار (٣ / ١٩١) والتلويح (٢ / ٣١٨) من كتب الأحناف. حيث صرحوا بهذا واستدلوا عليه. قال ابن السبكي: «واختاره بعض أصحابنا. وادّعى أنه مذهب الشافعي» اهـ وهو غير صحيح. وانظر رفع الحاجب.

(٤) قال ابن السبكي في رفع الحاجب (٢ / ق ١٦٤ - ب): وانما حاصل النزاع بينهم في أن الزيادة هل ترفع حكما شرعيا فتكون نسخا. أو لا فلا فلو وقع الاتفاق على أنها ترفع حكما شرعيا. لوقع على أنها نسخ. أو على أنها لا ترفع. لوقع على أنها ليست بنسخ. فالنزاع في الحقيقة في أنها هل هي رافع أم لا» اهـ.

(٥) هذا هو مذهب القاضي عبد الجبار من المعتزلة. وانظر المعتمد للبصري (١ / ٤٣٨).

هذا وفي المسألة أربعة مذاهب أخرى.

الأول: ان كانت الزيادة قد أفادت خلاف ما استفيد من مفهوم المخالفة. كانت نسخا. نحو قوله عليه السلام: «في سائمة الغنم زكاة» فانه يفيد بمفهومه نفي الزكاة عن المعلوفة. فمتى زيدت الزكاة في المعلوفة كان ذلك نسخا. ذكره البصري في المعتمد (١ / ٤٣٨) والآمدي في الإحكام (٣ / ١٥٦).

=

الاستئناف ، كزيادة ركعتين على ركعتين ، كان نسخا ، وان لم تكن الزيادة شرطا في المزيد لم تكن نسخا[٦] .

لنا : هو أن النسخ في اللغة هو الرفع والازالة . ثم خص في الشرع ببعض ما تناوله الاسم . فقيل : / ٦٧ . ب / هو رفع الحكم الثابت بالنص . وهذه الحقيقة لا توجد فيما زيد فيه . لأن الحكم الثابت بالنص باق كما كان لم يزل . ولم يرتفع . وانما لزمه زيادة فلم يكن ذلك نسخا . يدلك عليه : أنه لو كان في الكيس مئة درهم . فزيد عليه شيء آخر . لم يكن ذلك رفعا لما في الكيس . كذلك هاهنا .

وأيضا : هو أنه لو كانت الزيادة في الحكم نسخا لحكم المزيد عليه . لوجب اذا أوجب الله تعالى الخمس صلوات . ثم أوجب صوم شهر رمضان . أن يكون ذلك نسخاً للصلوات . ولما لم يكن ذلك نسخاً بالإجماع . وجب أن لا تكون هذه الزيادة نسخاً . لأن النسخ ما لم يمكن الجمع بينه وبين المنسوخ في اللفظ . كما لو قال : صل الى بيت المقدس ولا تصل . لم يكن كلاماً . وهنا لو جمع بين الزيادة والمزيد عليه صح . ووجب الجمع بينهما . فدل على أن ذلك ليس بنسخ .

ولأن النسخ أن يتناول الناسخ ما تناوله المنسوخ . وإيجاب الزكاة لا يتناول حكم المنسوخ . فلا يجوز أن يكون ذلك نسخا له .

ولأن الغرض في هذه المسألة إثبات الزيادة في القرآن بخبر الواحد والقياس،

= الثاني : ان كانت الزيادة متصلة بالمزيد عليه اتصال اتحاد رافع للتعدد والانفصال . كما لو زيد في الصبح ركعتان فهذا نسخ . والا كزيادة عشرين جلدة على ثمانين جلدة في القذف فلا . وهو مذهب الغزالي . نص عليه في المنخول (ص / ١٧٧ و ص ٢٩٩) والمستصفى (١ / ٧٥) .

الثالث : ان كانت الزيادة مغيرة حكم المزيد عليه في المستقبل كانت نسخا . وان لم تغير حكمه في المستقبل . بل كانت مقارنة له . لم تكن نسخا فزيادة التغريب في المستقبل على الحد نسخ . وستر بعض الركبة اللازم لستر الفخذ ليس نسخا . وهو مذهب الكرخي وأبي عبد الله البصري ذكره في المعتمد (١ / ٤٣٧) .

الرابع : ان تضمنت الزيادة رفعا فهو نسخ . والا فلا . وهو مذهب القاضي أبي بكر . وأبي الحسين البصري . واستحسنه الرازي . واختاره الآمدي . وابن الحاجب . وهو قضية اختيار امام الحرمين . كما قاله ابن السبكي في رفع الحاجب ولم يرتضه لأن النزاع في أنها رافعة أم لا . لا أنها ان رفعت . والا فهي كما لو قال : ان كانت نسخا فهي نسخ . وانظر رفع الحاجب (٢ / ق - ٢٦٤ - ب) .

(٦) انظر أثر الخلاف في هذه المسألة في الفروع الفقهية في تخريج الفروع للزنجاني ص ١٠ . ومفتاح الوصول لابن التلمساني ص ١٠٨ .

والدليل على جواز ذلك : هو أن ما جاز تخصيص القرآن به ، جازت الزيادة به فيه[7] ، كالقرآن والخبر المتواتر .

ولأنه اذا جاز التخصيص به ، وهو إسقاط بعض ما تناوله ، فالزيادة بذلك أولى .

ولأن الزيادة على النص لا يتناولها لفظ النص ، فكان حكمها حكم ما قبل ورود النص ، فجاز اثباته بخبر الواحد والقياس .

واحتج أصحاب أبي حنيفة : بأن النسخ تغيير الحكم عما كان عليه[8] وقد وجد التغيير بالزيادة ، لأنه اذا زاد في حد القذف عشرين ، فقد صار الثمانون بعض الواجب ، وكان يتعلق به رد الشهادة وصار لا يتعلق به رد الشهادة ، فصار كسائر أنواع / ٦٨ ـ أ / النسخ .

والجواب : هو أنا لانسلم أن النسخ هو التغيير ، بل النسخ هو الازالة والرفع ، من قولهم : نسخت الشمس الظل اذا أزالته ، ونسخت الرياح الآثار اذا ذهبت بها ، وهذا لا يوجد الا في إسقاط ما كان بتاتا .

ولو سلمنا أن النسخ هو التغيير ، لم نسلم أن الواجب تغير عما كان عليه ، بل هو على ما كان عليه .

وأما قوله : انه صار الواجب بعض الواجب ، وكان ترد به الشهادة وصار لا ترد به الشهادة ، يبطل به اذا أمر بالصلاة ، ثم أمر بالصوم ، لأن الأول كان جميع الواجب وصار بعض الواجب ، وكان تقبل الشهادة بفعلها ، فصارْ لاتقبل الشهادة الا بفعلها مع غيرها ، ثم لا يكون ذلك نسخا .

---

(٧) قد مر معنا في تخصيص القرآن بخبر الواحد والقياس أنهم لا يجيزون تخصيص القرآن بهما ، فلا يكون فيما ذكره الشيرازي هنا الزام بجواز الزيادة بهما .

(٨) هذا منهم بناء على أن النسخ عندهم من قبيل بيان التغيير ، اذ البيان عندهم على خمسة أوجه بيان تقرير ، وبيان تفسير ، وبيان تغيير ، وبيان تبديل ، وبيان ضرورة ، فالأول ، كبيان المراد من الحقيقة التي تحتمل المجاز ، والثاني ، كبيان المجمل والمشترك ، والثالث ، كالتعليق بالشرط والاستثناء ، والرابع ، كالنسخ ، والخامس ، أربعة أنواع لا نطيل بذكرها ، انظر كشف الأسرار (٣ / ١٠٤ ـ ١٥٤) أصول السرخسي (٢ / ٢٧ ـ ٥٣) .

ويبطل به اذا سقط بعض الثمانين من الحد ، فانه قد صار الباقي كل الواجب ، وكان بعض الواجب ، فترد به الشهادة ، وقد كان لا ترد به ، ثم لا يكون ذلك نسخا للباقي .

قالوا : اذا ثبتت الزيادة صار جزءا من المزيد عليه ، وحكمه حكمه ، فيجب أن لا يثبت الا بما ثبت به المزيد عليه .

قلنا : لعمري إنه يصير جزءا منه على معنى أنه يجب ضمه اليه ، ولكن لا يجب أن يثبت بالطريق الذي ثبت به المزيد عليه .

يدلك عليه ، أن كونه جزءا منه ليس بأكثر من إثبات صفة المزيد عليه ويجوز أن تكون الصفة تخالف الموصوف في طريقه ، فيثبت الشيء بطريق مقطوع به ، وصفته من الإيجاب وغيره يثبت بطريق غير مقطوع به .

قالوا : ولأن التقدير بالعدد موضوع للمنع من الزيادة ، فاذا وردت الزيادة ، أفادت إيجاب ما كان ممنوعا منه ، وهذا حقيقة النسخ ، وهو أن يجعل ما كان محظورا مباحا أو واجبا .

قلنا : هذا على أصلكم لا يصح[9] ، لأن التقدير بالعدد لا يقتضي المنع من الزيادة / ٦٨ ـ ب / وانما يصح هذا على أصلنا[10] ، فلا جرم اذا ورد[11] على ذلك زيادة جعلنا ذلك نسخا للمنع من الزيادة ونحن لا ننكر نسخ الزيادة فيما أفاد الخطاب حكما في الزيادة ، وانما ننكر أن نجعل الزيادة ناسخة للمزيد عليه ، وهذا لا سبيل اليه .

قالوا : لاخلاف أن النقصان من المنصوص عليه يوجب النسخ ، فكذلك الزيادة .

قلنا : قد جعل النقصان حجة لنا ، لأنه لا يوجب حكم الباقي من الحد ،

(٩) لأنهم لا يقولون بمفهوم العدد ولا غيره من المفاهيم ، كما مر في أبحاث المفهوم والمنطق .

(١٠) لأنا نقول بالمفهوم ، عددا كان أو صفه ، أو غيرهما كما مر .

(١١) في نسخة « زاد » أشار اليها في هامش الأصل .

فيجب أن تكون الزيادة مثله[١٢] . وانما جعلنا النقصان نسخا لما نقص لأنه إسقاط حكم ثابت باللفظ ، وهاهنا زيادة على الحكم الثابت فلم يكن نسخا .

يدلك عليه : هو أنه لو أوجب الصلاة ، ثم رفعها ، كان ذلك نسخا لها ، ولو زاد على الصلاة الصوم لم يكن ذلك نسخا للصلاة .

واحتجت الطائفة الأخرى أنه اذا كانت الزيادة شرطا ، كانت مغيرة لحكم المزيد ، ألا ترى أنه اذا زاد في الصلاة ركعتين ، ثم صلى بعد الزيادة ركعتين ، لم يجزه ، وقد كان يجزي ، ولا يجوز أن يسلم من ركعتين ، وقد كان يجوز ذلك ، وهذا حقيقة النسخ .

والجواب : أن المزيد عليه باق كما كان لم يتغير ، وما تعلق بالزيادة من الإجزاء وعدم الإجزاء ، والصحة وعدم الصحة ، لا يوجب النسخ مع بقاء المزيد عليه ، ألا ترى أنه اذا زيد في عدد الحد فقد تغير بهذه الزيادة حكم ، وهو أنه ما كان مطهرا صار غير مطهر ، وما كان مكفرا صار غير مكفر ، ثم لا يوجب ذلك نسخ المزيد عليه .

وكذلك اذا زيد في العدة[١٣] ، صار ما كان مبيحا غير مبيح ثم لا يعد ذلك نسخا ، فبطل ما قالوه .

وعلى أنه يبطل بزيادة شرط في الصلاة منفصل عنها ، أو نقصان شرط ، كالطهارة في الصلاة ، فانه سلم هذا القائل أنه ليس نسخ للصلاة ، ومعلوم أنه / ٦٩ ـ أ / قد صار ما كان مجزئا غير مجزئ ، وما كان صحيحا غير صحيح ، فسقط ما قالوه .

* * *

(١٢) أي فيجب أن تكون الزيادة كذلك حجة لنا .

(١٣) في نسخة « عدد » أشار اليها في هامش الأصل .

مسألة (١١)

اذا نسخ بعض العبادة لم يكن ذلك نسخا للباقي ، وبه قال الكرخي والبصري [١] .

وذهب بعضهم : الى أن النقصان من العبادة نسخ للباقي [٢] .

وقال بعض المتكلمين : ان كان ذلك نسخ شرط منفصل عن الجملة لم يكن نسخا للجملة [٣] .

وان كان نسخ بعض الجملة ، كالقبلة ، والركوع والسجود من الصلاة ، كان نسخا للعبادة [٤] .

لنا : ما بيناه في المسألة قبلها . وأن الباقي من الجملة على ما كان الحكم عليه لم يزل . فلم يجز أن يكون الجميع منسوخا . كما لو أمر بصلاة وصوم ثم نسخ أحدهما .

ولأنه لو كان نسخ بعضها نسخا للجميع . لكان تخصيص بعضها تخصيصا للجميع . ولما بطل أن يقال هذا في التخصيص . بطل أن يقال مثله في النسخ .

واحتج المخالفون في هذه المسألة : بما بيناه في المسألة قبلها . وقد مضى الجواب عنه . فأغنى عن الإعادة .

* * *

(١) قال ابن السبكي : قال ابن السمعاني : واليه ذهب جمهور أصحاب الشافعي . وانظر رفع الحاجب عن ابن الحاجب وانظر المنتهى لابن الحاجب (ص / ١٢١) والاحكام (٣ / ١٦٢) .

(٢) وهذا مذهب الامام الغزالي كما نص عليه في المستصفى (١ / ٧٥) ونقله عنه الآمدي في الإحكام (٣ / ١٦٢) ومنتهى السول (٢ / ٩٣) .

(٣) قال في اللمع ص ٣٤ : وان كان شيئا منفصلا منها كالطهارة لم يكن نسخا لها ا هـ .

(٤) هذا هو مذهب القاضي عبد الجبار المعتزلي .

مسألة (١٢)

اذا نزل النسخ على رسول الله ﷺ ، ثبت النسخ في حق النبي عليه السلام وفي حق الأمة في قول بعض أصحابنا(١) .

ومن أصحابنا من قال : لا يثبت في حق الأمة قبل أن يتصل ذلك بهم ، وهو قول أصحاب أبي حنيفة(٢) .

لنا : هو أنه اسقاط حق لا يعتبر فيه رضاء من يسقط عنه . فلا يعتبر فيه علمه . كالطلاق . والعتاق . والإبراء .

ولأنه إباحة لمحظور عليه . فجاز أن يثبت حكمه قبل العلم . كما اذا قال لزوجته : ان خرجت بغير اذني فأنت طالق . وأذن لها وهي لا تعلم . ثم خرجت . فانه يثبت حكم الاباحة ولا يقع الطلاق . فكذلك هاهنا .

---

(١) المراد بالثبوت هنا الثبوت في الذمة الذي يستلزم وجوب القضاء لا بمعنى وجوب الامتثال في الحال . لأن النسخ رفع للحكم السابق . ومن أمر باستقبال بيت المقدس وكان باليمن . ثم نزل النسخ بمكة . لم يسقط الأمر عنه بالحال . بل هو مأمور بالتمسك بالأمر السابق . ولو ترك لعصى . قال الغزالي : وهذا لا يتجه فيه خلاف (المستصفى ١ / ٧٨) اذن فمحل الخلاف في ثبوته - أي الخطاب الجديد - في الذمة الذي يستلزم القضاء . كما يثبت الخطاب في حق النائم .

وهذا الذي ذهب اليه الشيرازي من ثبوت النسخ في حق الأمة مخالف لما عليه الجماهير من عدم الثبوت . وقد رجع عنه في اللمع (ص / ٣٥) حيث صار الى رأي الجمهور فقال : « ماورد به الشرع . أو نزل به الوحي على الرسول ﷺ . ولم يتصل بالأمة . من حكم مبتدأ . أو نسخ أمر كانوا عليه . فهل يثبت ذلك في حق الأمة ؟ فيه وجهان من أصحابنا من قال : انه يثبت في حق الأمة . فان كانت في عبادة وجب القضاء . ومنهم من قال : لا يجب القضاء . وهو الصحيح لأن القبلة الخ . . » ا هـ فالصحيح اذن الذي عليه الجمهور والشيرازي في آخر أمره عدم الثبوت . وقد أشار الشيرازي في نصه في اللمع الى أن الخلاف في الثبوت في الذمة الذي يستلزم القضاء لا في الامتثال في الحال كما ذكرته في صدر هذا التعليق .

(٢) هذا هو رأي الجمهور وقد اختاره الغزالي في المستصفى (٢ / ٧٨) . والمنخول / ٣٠١ والآمدي في الإحكام (٣ / ١٥٣) وابن الحاجب في المنتهى (ص / ١٢٠) والشيرازي في اللمع (ص / ٣٥) . وابن الهمام (٣ / ٢١٦ تيسير التحرير) وهو رأي أحمد بن حنبل رضي الله عنه . وغيرهم كما عرفت من أنه رأي الجمهور . وانظر أثر الخلاف في هذه المسألة في الفروع الفقهية في التمهيد للا سنوي ص ١٣٣ .

ولأن الإباحة تارة تكون من الله تعالى، وتارة تكون من جهة الآدمي، ثم الإباحة من جهة الآدمي يثبت حكمها قبل العلم، وهو اذا قال أبحت ثمرة بستاني لكل أحد / ٦٩ - ب / فكذلك الإباحة من جهة الله تعالى[٤].

واحتجوا: بأن أهل منى بلغهم القبلة، وقد صلوا ركعة فاستداروا في صلاتهم، ولم يؤمروا بالإعادة، ولو كان قد ثبت حكمه في حقهم قبل أن يتصل بهم، لبطلت صلاتهم، ولأمروا بالإعادة[٥].

والجواب: هو أن القبلة يجوز تركها بالأعذار، ألا ترى أنه يجوز تركها مع العلم بها في النوافل في السفر، ولهذا لم يؤمروا فيها بالإعادة، وليس كذلك غيرها من الأحكام، فانه لا يجوز تركها مع العلم بها، فلم يجز أن يسقط حكمها بالجهل بها.

قالوا: ولأن من لا علم له بالخطاب، لا يثبت الخطاب في حقه كالنائم والمجنون.

والجواب: هو أن النائم والمجنون حجة لنا، فان الخطاب قد ثبت في حقهما وان لم يعلما بالخطاب، ألا ترى أن كثيرا من العبادات يثبت وجوبها في حقهما، ويجب عليهما فعلها بعد الانتباه والإفاقة، ولو لم يثبت الخطاب في حقهما، لما وجبت تلك العبادات عليهما بعد الانتباه والإفاقه[٦].

قالوا: ولأنه لو جاز ثبوت الخطاب قبل العلم به، لثبت ذلك قبل نزول الوحي به، ولما لم يثبت ذلك قبل نزول الوحي، لم يثبت قبل العلم.

(٤) أجاب الآمدي عن هذه الأمور في الإحكام (٣ / ١٥٥) ومنتهى السول (٢ / ٩١) بقوله: انه لا مانع من اشتراط العلم في النسخ لتضمنه رفع حكم خطاب سابق، بخلاف ماذكرتموه هنا، لأنه ليس فيه رفع حكم خطاب سابق. فكان العلم في النسخ شرطا بخلافه هنا.

وقال ابن الحاجب: وأيضا يلزم من ثبوته في حق الأمة قبل أن يبلغهم - اذا بلغ النبي ﷺ - ثبوته قبل تبليغ جبريل، لأن الحالتين سواء، واللازم باطل اتفاقا. فبطل الملزوم وثبت نقيضه وهو عدم الثبوت.

(٥) بهذا الدليل استدل الشيرازي في اللمع ص ٣٥ على المذهب المختار الذي يحاول ابطاله ورده هنا.

(٦) قلت: انما ثبت الوجوب في حقهما بعد الافاقة، لا حالة الجنون والنوم، ولذلك لا يكلف المجنون بقضاء العبادات التي فاتته في زمن الجنون بعد افاقته. وانما كلف النائم بقضاء الصلوات للأمر بحديث رسول الله ﷺ: «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها اذا ذكرها» وانظر المستصفى (١ / ٥٤) ومغني المحتاج (١ / ١٣١).

قلنا : قبل نزول الوحي لم يثبت له أحكام الدنيا ، وليس كذلك بعد نزول الوحي به ، فانه قد ثبت كونه شرعا فثبت في حق كل أحد[٧] .

قالوا : ولأنه لو ثبت حكم الخطاب قبل العلم به ، لتعلق المأثم بمخالفته ، كما تعلق به بعد العلم ، ولما لم يتعلق المأثم بمخالفته ، دل على أنه لا يثبت حكمه .

قلنا : لا يمتنع أن لا يثبت المأثم ويثبت حكم الخطاب ، ألا ترى أنه اذا علم بالخطاب ثم نسيه أو نام عنه لم يلحقه المأثم ، ثم حكم الخطاب يثبت في حقه[٨] .

قالوا : / ٧٠ ـ أ / ولانه مخاطب[٩] بالمنسوخ ، واذا تركه صار عاصيا ، فلا يجوز أن يكون حكم الناسخ ثابتا في حقه .

والجواب : هو أنه (ليس)[١٠] اذا كان مخاطباً بالأمر الأول ، وتعلق العصيان بمخالفته ، دل على أن الخطاب الثاني غير ثابت في الحكم في حقه .

ألا ترى أن المرأة بعد الطلاق ، وقبل أن يتصل ذلك بها ، مخاطبة بأحكام الزوجية ، وعاصية بالمخالفة ، ثم حكم الطلاق ثابت في حقها ، فكذلك هاهنا ، يجوز أن يكون مخاطبا بالأمر الأول ، عاصيا بمخالفته ، ثم حكم الخطاب الثاني قائم في حقه .

* * *

(٧) قلنا ، وكذلك بعد نزول الوحي ، لا يستقر الشرع الا في حق من علم به ، ومن شروط النسخ العلم بالناسخ .

(٨) قلت ، في الحالة الأولى يعصي اذا خالف الحكم الأول ، ووافق الحكم الثاني قبل العلم به ، وليس كذلك في الحالة الثانية اذ يعد مطيعا اذا امتثل وفعل .

(٩) في الأصل « مخاطبا » وهو لحن من الناسخ .

(١٠) هذه الكلمة ليست في الأصل وهي لا بد منها ليستقيم الكلام كما هو ظاهر من السياق والاستدلال .

مسألة (١٣)

شرع من قبلنا شرع لنا الا ما ثبت نسخه[1].
وقال بعض أصحابنا : شرع من قبلنا ليس بشرع لنا[2].
ومنهم من قال : شرع ابراهيم خاصة شرع لنا[3]، وما سواه ليس بشرع لنا[4].

---

(١) في هذه المسألة أيضا خالف الشيرازي جمهور الشافعية . اذ أكثر أصحاب الشافعي على أنه عليه السلام لم يكن متعبدا بعد المبعث بشرع نبي قبله . وأن كل نبي تنتهي شريعته بوفاته . ولم أقل خالف الجمهور مطلقا كما في المسألة السابقة . لأن الأكثر من غير الشافعية والمتكلمين على أنه كان متعبدا . وأيا ما كان الأمر فقد رجع الشيرازي عن رأيه هذا في اللمع ص ٣٥ . فاختار فيها طريقة الجمهور من الشافعية والمتكلمين فقال بعد أن ذكر الخلاف في المسألة وعلى أي الشرائع كان متعبدا : « والذي نصرت في التبصرة أن الجميع شرع لنا الا ما ثبت نسخه . والذي يصح الآن عندي أن شيئا من ذلك ليس بشرع لنا » ا هـ .

والى هذا الذي ذهب اليه الشيرازي هنا من أن شرع من قبلنا شرع لنا . ذهب احمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه . وجمع من أصحاب الشافعي . وجمهور المالكية . وأكثر الحنفية ومنهم الشيخ أبو منصور الماتريدي . والقاضي أبو زيد الدبوسي . وشمس الأئمة السرخسي . وفخر الاسلام البزدوي . ومن المتأخرين ابن الهمام . وابن الحاجب في المنتهى (ص / ١٥٣) والمختصر .

والقائلون بأنه شرع لنا اختلفوا :

فقيل : مطلقا مالم ينسخ .

وقيل : شرع لنا فيما لم يثبت انتساخه على أن ذلك شريعة لنبينا .

وقيل : شرع لنا ان لم ينسخ وثبت بالقرآن أو بيان رسول الله ﷺ . لا بنقل أهل الكتاب وأقوال العامة . لأن الكتب السماوية القديمة قد حرفت . وعلى هذا السرخسي . والبزدوي . والدبوسي . والماتريدي وجمهور المتأخرين من الأحناف والشيرازي هنا كما سيذكره في الصفحة التالية .

وانظر كشف الأسرار (٣ / ٢١٢) أصول السرخسي (٢ / ٩٩) التلويح على التوضيح (٢ / ٢٧٦) تيسير التحرير (٣ / ١٢٩) من كتب الأحناف .

(٢) وهذا رأي جمهور الشافعية والمتكلمين . واليه رجع الشيرازي في اللمع (ص ٣٠) . ثم المانعون من كون شرع من قبلنا شرع لنا اختلفوا . فالمعتزلة منعت منه عقلا . وقالوا باستحالته وانظر المعتمد لأبي الحسين البصري (٢ / ٨٩٩) وذهب غيرهم الى أنه ممتنع شرعا وعليه الامام الغزالي في كتابيه المستصفى (١ / ١٣٢) والمنخول ٢٣١ . والآمدي في الإحكام (٤ / ١٢٣) ومنتهى السول (٣ / ٥١) وهو قول القاضي أبي بكر الباقلاني ..والامام الرازي وأتباعه وانظر نهاية السول (٢ / ١٨١) والابهاج بشرح المنهاج (٢ / ١٨٠) .

(٣) قال في اللمع ص ٣٥ : « ومنهم من قال : شرع موسى شرع لنا . الا ما نسخ بشريعة عيسى عليه الصلاة والسلام . ومنهم من قال : شريعة عيسى ﷺ شرع لنا دون غيره » ا هـ .

(٤) انظر أثر الخلاف في هذه المسألة في التمهيد للاسنوي ص ١٣٤ وتخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص ١٩٨ .

لنا : قوله تعالى : (أولئِكَ الذِيْنَ هَدَىٰ اللهُ فَبِهُداهُمَ اقْتَدِه[٥]) .

فان قيل : المراد به التوحيد . والدليل عليه : هو أنه اضافه الى الجميع . والذي يشترك الجميع فيه هو التوحيد . فأما الأحكام فإن الشرائع فيها مختلفة . فلا يمكن اتباع الجميع فيه .

قيل : اللفظ عام في التوحيد وفي الأحكام . فيجب أن يحمل على الجميع الا ما خصه الدليل[٦]

ولأن مجيء رسول الله ﷺ غير مناف لما تقدم من الشرائع . وكل شرع لم يرد عليه ما ينافيه . وجب البقاء عليه . والدليل عليه شريعة الرسول عليه السلام .

ولأنه يمكن الجمع بين ما جاء به الرسول عليه السلام وبين ما قبله . وكل حكمين أمكن الجمع بينهما . لم يصح إسقاط أحدهما بالآخر . كإيجاب الصوم والصلاة في شريعتنا .

ولأن الله تعالى حكى شرع من قبلنا . ولو لم يقصد التسوية بيننا وبينهم . لم يكن لذكرها فائدة .

واحتجوا : بقوله تعالى : (لِكُلّ جَعَلْنا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهاجاً)[٧] فدل على أن كل واحد منهم ينفرد بشرع لا يشاركه فيه غيره / ٧٠ ـ ب /

والجواب : هو أن مشاركتهم في بعض الأحكام . لا يمنع من أن يكون لكل واحد منهم شرع يخالف شرع الآخر . كما أن مشاركتهم في التوحيد لا تمنع انفراد كل واحد منهم بشريعة تخالف شريعة غيره .[٨]

واحتجوا : بما روي أن النبي ﷺ رأى عمرا ـ رضي الله عنه ـ ومعه شيء

---

(٥) الانعام ٦ / ٩٠ . وانظر القرطبي (٧ / ٣٥) والآلوسي (٧ / ٢١٦) .

(٦) قال الآمدي : وبتقدير أن يكون المراد من الهدى المشترك . ما اتفقوا فيه من الشرائع دون ما اختلفوا فيه . فاتباعه له انما كان بوحي اليه وأمر مجدد . لا أنه بطريق الاقتداء بهم .

(٧) المائدة ٥ / ٤٨ . وانظر القرطبي (٦ / ٢٠٩) والآلوسي (٦ / ١٥٢) .

(٨) قلنا : العقل لا يمنع . ولكن الشرع يمنع اذ جعل لكل نبي شريعة خاصة به . وانعقد الاجماع على أن شريعة نبينا ناسخة لكل الشرائع .

من التوراة ينظر فيه فقال : « لو كان موسى حيا ما وسعه الا اتباعي »(٩) فدل على نسخ ما تقدم .

والجواب : هو أنه انما نهاه عن النظر في التوراة لأنه مبدل مغير وكلامنا فيما حكي الله عن دينهم في الكتاب . أو ثبت عنهم بخبر الرسول عليه السلام .

قالوا : ولأن الشرائع انما شرعت لمصلحة المكلفين . وربما كانت المصلحة لمن قبلنا في شيء والمصلحة لنا في غيره . فلا يجوز اجراء حكمهم علينا .

قلنا : فيجب أن تقولوا : يقتضي هذا الدليل أن ما شرع للصحابة لا يكون شرعا للتابعين . لأنه يجوز أن تكون المصلحة للصحابة في ذلك دون التابعين . ولما بطل هذا بالاجماع . بطل ما ذكروه .(١٠)

وعلى أن الظاهر أن المصلحة لنا فيما شرع لهم . اذ لو كانت المصلحة لنا في غيره لنسخ ذلك . ولما لم ينسخ ذلك . دل على أننا وهم في المصلحة سواء .(١١)

قالوا : لو كان شرعا لنا . لوجب اتباع أدلتهم . وتتبع كتبهم . كما يجب ذلك في شرعنا . ولما لم يجب ذلك . دل على أن شرعهم لا يلزمنا .

قلنا : نحن انما نجعل شرعهم شرعا لنا فيما ثبت بخبر الله تعالى وخبر رسوله عليه السلام . واتباع ذلك واجب . وتتبع ما يوصل الى معرفته واجب . فأما مالم يثبت . فليس شرعا لنا . فلا يلزمنا اتباعه والكشف عنه .(١٢)

وربما قالوا : لو كان شرعهم شرعا . لوجب أن نعرف شرعهم . أو معاني كلامهم . لجواز أن يكون هنالك ماهو منسوخ أو مخصوص .

---

(٩) الحديث : نسبه ابن كثير في التفسير (١ / ٣٧٨) للإمام أحمد وأبي يعلى . في سورة آل عمران .

(١٠) ما ألزمنا به هنا ليس بلازم . اذ قامت الأدلة على أن هذه الشريعة خاتمة الشرائع . وأنها صالحة لكل زمان ومكان .

(١١) كونه لم ينسخ لا يدل على دوامه . لأنا نقول : انه ثبت بوحي جديد .

(١٢) قلت : ما ثبت بخبر الله أو بخبر الرسول عليه السلام من أنه شرع لهم . ليس فيه دليل على أنه يجب علينا العمل به . واذا ما وجب علينا العمل بما يوافقه فانما يكون ذلك بوحي جديد . لا على أنه شرع من قبلنا .

والجواب عنه : أنه انما يجب من شرعهم ما أخبر الله تعالى / ٧١ـأ / عنه . وما أخبر الله تعالى عنه لفظه معروف . والظاهر أنه غير منسوخ . ولا مخصوص . فوجب العمل به .

قالوا : العبادات في شريعتهم مختلفة . فلا يمكن اتباع الجميع فيها فسقطت .

قلنا : انما يجب المصير عندنا الى مالم يثبت فيه اختلاف . وأما (ما)[١٣] اختلف في ذلك عمل بالمتأخر منهما كما يفعل ذلك في شرعنا .

قالوا : ولأن كل شريعة من الشرائع مضافة الى قوم . وهذه الاضافة تمنع أن يكون غيرهم مشاركا لهم فيها .

قلنا : ما أنكرتم أن يكون أضيف كل شرع من ذلك الى قوم . لأنهم أول من خوطبوا به فعرف الشرع بهم . وأسند اليهم . ويحتمل أن يكون أضيف كل شرع الى قوم لأنهم متعبدون بجميعه . وغيرهم يشاركهم في بعض الأحكام . فلم يضف اليهم . واذا احتمل أن تكون الإضافة لما ذكرنا . سقط التعلق به .[١٤]

قالوا : ولأنه لو كان النبي عليه السلام متعبدا بشريعة من قبلنا . لوجب أن لا يقف الظهار والميراث لانتظار الوحي . لأن هذه الحوادث أحكامها في التوراة ظاهرة .

قلنا : انما توقف لأن التوراة مغيرة مبدلة . فلم يمكن الرجوع الى ما فيها . فانتظر الحكم من جهة الوحي .

وعلى أنه إن كان في بعض الأحكام توقف . ففي بعضها عمل بما ثبت من شرع من قبله . ألا ترى أنه صلى الى بيت المقدس بشرع من قبله فسقط ما قالوا[١٥]

---

(١٣) ليست في الأصل . وهي لا بد منها ليستقيم الكلام كما هو ظاهر .

(١٤) قلت . الذي يرجح ما ذكروه من أن الاضافة تفيد الاختصاص . ومنع الغير من الدخول . قوله عليه السلام « بعثت الى الأحمر والأسود » وكل نبي بعث الى قومه . والنبي عليه السلام لم يكن من أقوام الأنبياء المتقدمين . فرجح ما قالوه .

(١٥) قلت . لا نسلم أن صلاته لبيت المقدس كان بناء على شرع من سبقه بل هو بوحي جديد . قال الله تعالى . « وما جعلنا القبلة التي كنت عليها الا . لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه وان كانت لكبيرة الا على الذين هدى الله » فلم يثبت أنه عمل بشرع من كان قبله .

هذا ولقد استدل الشيرازي في اللمع ص ٣٥ على المذهب المختار بقوله والدليل عليه أن رسول الله ﷺ لم يرجع في شيء من الأحكام . ولا أحد من الصحابة الى شيء من كتبهم . ولا إلى خبر من أسلم منهم . ولو كان ذلك شرعا لنا . لبحثوا عنه ورجعوا اليه . ولما لم يفعلوا ذلك . دل ذلك على ما قلناه ا هـ .

مَسَائِلُ الأخبار

مَسْأَلَةٌ (١)

للخبر صيغة تدل عليه بنفسه في اللغة .

وقالت الأشعرية : ليس للخبر صيغة تدل عليه بنفسه .

وقالت المعتزلة : الخبر انما يصير خبرا بشرط أن ينضم الى اللفظ قصد المخبر الى الإخبار به ، كما قالوا في الأمر والنهي[١] .

لنا : هو أن أهل اللسان قسموا الكلام فقالوا : أمر ، ونهي ، / ٧١ - ب / وخبر ، واستخبار .

فالأمر قولك : افعل .

والنهي ، قولك : لا تفعل .

والخبر ، قولك : زيد في الدار .

والاستخبار ، قولك : أزيد في الدار ؟

وهذا يدل على أن هذا اللفظ موضوع للخبر ، يدل عليه بنفسه .

واحتجوا : بأن هذه الصيغة ترد ويراد بها الخبر كما قلتم ، وترد والمراد بها غير الخبر كقوله تعالى : (والمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوْءٍ)[٢] . فاذا ورد

---

(١) قد مر الكلام على الأمر والنهي ، هل لهما صيغة تدل عليهما أم لا ، وهما شبيهان بهذا ، ولذلك لم يستطرد الشيرازي في تقرير هذه المسألة ، انظر الكلام على صيغة الأمر في (ص /٢٢) وصيغة النهي (ص /٩٧) .

(٢) البقرة ٢ / ٢٢٨ . وانظر القرطبي (٣ / ١١٢) .

مطلقا وجب التوقف فيه حتى يدل الدليل عليه . كما قلنا في الأسماء المشتركة ، كاللون والعين وغيرهما .

والجواب : هو أن هذا موضوع باطلاقه للخبر . ويستعمل في غيره بدليل ، كما قلنا في البحر ، انه موضوع باطلاقه للماء الكثير المجتمع ، ويستعمل في الرجل الجواد بدليل . كذلك هاهنا .

* * *

مَسْأَلَة (٢)

يقع العلم بالأخبار المتواترة[١]

وقالت البراهمة[٢] **: لا يقع العلم بالأخبار المتواترة**[٣]

لنا : هو أن الانسان يجد نفسه عالمة بما يسمع من أخبار البلدان النائية . والأمم السالفة . كما يجدها عالمة بما يحس بها من المحسوسات . ومن أنكر ذلك كان بمنزلة من أنكر المشاهدات .

واحتجوا : أن كل واحد من العدد المتواتر يجوز عليه الصدق والكذب . فاذا انضم بعضهم الى بعض . لم يتغير حاله في خبره . فوجب أن لا يقع العلم بخبرهم.

قلنا : ليس اذا جاز ذلك على كل واحد منهم اذا انفرد . جاز عليهم عندالاجتماع

ألا ترى أن كل واحد من الجماعة اذا انفرد يجوز أن يعجز عن حمل الشيء الثقيل . ثم لايجوز أن يعجزوا عن ذلك عند الاجتماع ؟

ولأنه عند الانفراد يجوز أن يدعو كل واحد منهم الى الكذب فيكذب . وعند الاجتماع لايجوز أن تتفق دواعيهم على الكذب

---

(١) ونقل الآمدي الاتفاق عليه . الاحكام (٢ / ١٥) .

(٢) البراهمة : هم قوم من الهنود . ينسبون لرجل منهم يقال له « براهم » وقد مهد لهم نفي النبوات أصلا . وقرر استحالة ذلك في العقول . وظن البعض أنهم ينسبون لابراهيم عليه السلام . وهو خطأ . كيف ؟ وهم ينفون النبوات . ثم هم فرق فمنهم أصحاب البدوة . ومنهم أصحاب الفكرة . ومنهم أصحاب التناسخ (الملل والنحل للشهرستاني ٢ / ٢٥٠ تحقيق محمد سيد كيلاني) .

(٣) ونسبه الغزالي وغيره للسمنية أيضا . وقال البزدوي في أصوله . وقال قوم . ان المتواتر يوجب علم الطمأنينة لا اليقين . ومعنى الطمأنينة عندهم ما يحتمل أن يتخالجه شك أو يعتريه وهم . أي أن جانب الصدق يترجح فيه بحيث يطمئن له القلب ولكن لا ينتفي عنه توهم الكذب والغلط . انظر كشف الأسرار (٣ / ٣٦٢) وانظر الاحكام (٢ / ١٥) ومنتهى السول (١ / ٦٩) والمنتهى لابن الحاجب (ص / ٤٩) واللمع (ص / ٣٩) والمستصفى (١ / ١٣٢) بولاق والمنخول (ص / ٢٣٥) والابهاج ونهاية السول (٢ / ١٨٥) وتيسير التحرير (٣ / ٣٠) وفواتح الرحموت (٢ / ١١٣) وأصول السرخسي (١ / ٢٨٢) .

قالوا : ولأن كل واحد منهم عند الاجتماع يقدر على الكذب ، كما يقدر عند الانفراد ، فاذا / ٧٢ـأ / لم يقع العلم بخبرهم حال الانفراد ، لم يقع على الاجتماع

قلنا : وان كانوا قادرين على الكذب ، الا أنه مع كثرتهم واختلاف هممهم لايتفقون على فعله ، كما أن كل واحد منهم يقدر على السرقة والزنا والقتل ، ولا يتفقون على فعلها

قالوا : ولأنه اذا جاز اتفاق الجماعة الكثيرة على الخطأ من حيث الاجتهاد ، وهم أصحاب « الطبائع » و « الفلاسفة » جاز اتفاقهم على الخطأ في خبرهم

قلنا : ذاك يدرك بالاجتهاد ، فجاز أن يغلطوا فيه ، والخبر طريقه السماع والمشاهدة[٤] ، فلا يجوز أن يتفق الخلق العظيم على الخطأ فيه

قالوا : ولأنه لو كان العلم يقع بالأخبار ، لوجب أن يقع العلم بخبر « اليهود » عن موسى عليه السلام ، و « النصارى » عن عيسى ، و « المجوس » عن إدريس ، و « الروافض » عن أئمتها

قلنا : من شرط التواتر أن يكون النقلة عددا لايصح التواطؤ منهم على الكذب ، وأن يستوي طرفاه ووسطه ، وهذه الشروط لم تتكامل فيما يروونه هؤلاء ، لأن روايتهم ترجع الى عدد يسير ، فلهذا لم يقع العلم بخبرهم .

قالوا : لو كان العلم يقع بالخبر المتواتر ، لوجب اذا تعارض خبران على التواتر أن يقع به علمان متضادان ، وهذا محال

قلنا : لايتصور أن يتفق خبران في شيء واحد متضادان ، فسقط ماقالوه

* * *

---

(٤) في الأصل بدون واو والصواب اثباتها .

مسألة (٣)

العلم الذي يقع بالخبر المتواتر، ضرورة [1]

وقال البلخي [2] من المعتزلة: العلم الذي يقع به، اكتساب، وهو قول الدقاق [3]

لنا: هو أن ما يعلم الانسان بذلك من أخبار البلاد النائية، والأمم السالفة، يعلمه علما لا يمكنه نفيه بالشك والشبهة، فصار بمنزلة العلم الواقع بالحواس

ولأنه لو كان العلم يقع بها من جهة الاستدلال / ٧٢ـب / لوجب أن لا يقع بها

---

(١) اتفق الجمهور من الفقهاء، والمتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة، على هذا الذي اختاره الشيرازي هنا. انظر الاحكام (٢ / ١٨) والابهاج (٢ / ١٨٦).

(٢) في الأصل الثلجي، وهو تصحيف من النساخ، وصوابه البلخي كما في اللمع (ص / ٣٩) وغيرها من كتب الأصول بالاجماع، والبلخي، هو أبو القاسم عبد الله بن أحمد البلخي الكعبي، شيخ من شيوخ المعتزلة، واليه تنسب طائفة الكعبية، كان حاطب ليل، يدعي في أنواع العلوم، ولم يحظ في شيء منها بأسراره، وخالف البصريين من المعتزلة في أحوال كثيرة، (الفرق بين الفرق ١٨١ ـ العبر ٢ / ١٧٦ شذرات الذهب ٢ / ٢٨١) قال ابن السبكي في الابهاج (٢ / ١٨٦): وقال الشيخ أبو اسحق الشيرازي هنا: أنه البلخي، وكناه أبا مسلم اهـ. قلت: لم أجد ذلك في اللمع، ولعل ابن السبكي ينقله عن شرحها له، ولعله للرجل كنيتان والا فالبلخي المخالف في هذه المسألة هو الكعبي لا غيره كما ذكره الأصوليون قاطبة.

(٣) والى هذا ذهب أبو الحسين البصري من المعتزلة أيضا، قال ابن السبكي: واختاره امام الحرمين، الا أنه نزله على محمل لا يصير في المسألة نزاعٌ فقال: والذي أراه تنزيل مذهبه عند كثرة المخبرين على النظر في ثبوت ايالة جامعة وانتفائها، ولم يعن الرجل نظرا عقليا وفكرا سبريا على مقدمات ونتائج اهـ الابهاج (٢ / ١٨٦).

قلت: وهذا ما اختاره الغزالي في المنخول (ص / ٢٣٧) على أنه ذهب في المستصفى (١ / ٨٥) الى أنه ضروري بمعنى أنه لا يحتاج في حصوله الى الشعور بتوسط واسطة مفضية اليه مع أن الواسطة حاضرة في الذهن، وليس ضروريا بمعنى أنه حاصل من غير واسطة، قال ابن السبكي في رفع الحاجب (١ / ق ٢٢٩ ب): وهذا الذي اختاره الرازي، وأراه رأي امام الحرمين والجمهور فلا خلاف. وقال في الابهاج (٢ / ١٨٧): واذا اتحد رأي امام الحرمين والغزالي وهو رأي الامام والجمهور، ونزل مذهب الكعبي عليه، لم يكن بينهم اختلاف، وهذا التنزيل هو الذي ينبغي أن يكون، ولا يجعل في المسألة نزاع.

هناك مذهب آخر، وهو مذهب الواقفية، واليه ذهب الآمدي في الاحكام (٢ / ٢٣) والمرتضى من الشيعة كما في المنهاج للبيضاوي وانظر نهاية السول والابهاج (٢ / ١٨٦).

للصبيان ، لأنه لا يصح منهم النظر والاستدلال ، ولما وقع لهم العلم بذلك ، دل على أن العلم بها يصح ضرورة.

واحتجوا : بأنه لو كان يقع العلم به ضرورة ، لاشترك الناس كلهم في ادراكه ، ولما رأينا العقلاء ينكرون العلم به ، دل على أن العلم من جهته عن استدلال.

قلنا : نحن لا نعتد بخلاف من خالف في ذلك ، كما لا نعتد بخلاف من خالف في المحسوسات من السوفسطائية .

ثم لو جاز أن يجعل ذلك دليلا على نفي العلم به ضرورة ، لجاز أن يجعل خلاف من خالف في المحسوسات دليلا على أن العلم لايقع من جهة الحواس ضرورة ، ولما بطل هذا بالإجماع ، بطل ماقالوه أيضا.

قالوا : ولأن الانسان يسمع الشيء من الواحد والاثنين ، ولا يقع به العلم الى أن يتكاثروا فيبلغوا التواتر ، فيقع له حينئذ العلم ، فكان ذلك استدلالا ، كالعلم الواقع بالنظر في العالم والاستدلال على حدثه .

قلنا : ليس اذا لم يقع العلم في ابتداء السماع ، لم يكن العلم الحاصل له عند الانتهاء ضرورة ، ألا ترى أن الانسان يرى الشيء من بعيد فلا يقع له العلم به على التفصيل ، ثم يقرب منه فيعلم حقيقته على التفصيل ، ثم لايقال : ان ذلك العلم استدلال.

قالوا : ولأن العلم لايقع بأخبارهم الا على صفات تصحبهم ، يستدل بها على صدقهم ، فصار كالعلم بحدث العالم ، لما وقع عن الصفات التي تصحب العالم ، من الاجتماع والافتراق ، كان اكتسابا ، فكذلك هاهنا.

والجواب : هو أن الأخبار وان اعتبر فيها صفات ، الا أن العلم بصدقهم لايفتقر الى اعتبار الصفات ، ألا ترى أنه يجوز أن يقع العلم لمن لاينظر في الصفات ، ويخالف هذا العلم الواقع عن العالم ، / ٧٣ـأ / فان بذلك لايقع الا بعد النظر في المعاني التي تصحب العالم ، والاستدلال بها ، فلذلك كان اكتسابا ، وفي الأخبار يقع العلم من غير نظر واعتبار ، فافترقا.

مسألة (٤)

ليس في التواتر عدد محصور[1]

وقال بعض الناس : هم خمسة فصاعدا ، ليزيدوا على عدد الشهود ، وهو قول الجبائي .

وقال بعضهم : اثنا عشر ، بعدد النقباء .

وقال بعضهم : سبعون[2] ، بعدد أصحاب موسى .

وقال بعضهم : ثلاثمائة وكسر ، بعدد أصحاب رسول الله يوم بدر[3] .

لنا : هو أن التواتر ما وقع العلم الضروري بخبره . وهذا لا يختص بعدد ، وانما يوجد ذلك في جماعة لا يصح منها التواطؤ على الكذب . فوجب أن يكون الاعتبار بذلك .

---

(١) هذا هو الكلام الصحيح الذي يجب أن يعتمد عليه ويصار اليه بالنسبة لهذه المسألة . وهو اختيار الجمهور من علماء الأصول . قال الغزالي في المستصفى (١ / ٨٨) : فأما ما ذهب اليه قوم من التخصيص بالأربعين أخذا من الجمعة . وقوم الى التخصيص بالسبعين أخذا من قوله تعالى : « واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا » . وقوم الى التخصيص بعدد أهل بدر . فكل ذلك تحكمات فاسدة . باردة . لا تناسب الغرض . ولا تدل عليه . ويكفي تعارض أقوالهم دليلا على فسادها . فاذا لا سبيل لنا الى حصر عدده » ا هـ وذكر نحوا من هذا في المنخول (ص / ٢٤٠) بتحقيقنا .

وقال في المنخول (ص / ٢٤٣) : فان قيل كأنكم جهلتم أقل العدد . قلنا : هذا مرتبط بالعرف والقرائن . فلا ضبط لها . وهي مختلفة باختلاف أحوال المخبرين والمخبر عنه ا هـ .

(٢) في الأصل تسعون . وهو تحريف من الناسخ والمثبت هو الصواب . وهو المذكور في اللمع قال تعالى : « واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا » .

(٣) لم يذكر الشيرازي قول من قال : هم أربعة فصاعدا . ويجدر التنبيه عليه فقد نقل الغزالي عن القاضي أبي بكر أنه قال : أقطع بأن قول الأربعة قاصر عن العدد الكامل . لأنها بينة شرعية يجوز بالإجماع للقاضي وقفها على المزكين لتحصل غلبة الظن . ولا يطلب الظن فيما علم ضرورة . قال الغزالي وما ذكره صحيح . انظر المستصفى (١ / ٨٨) المنخول (ص / ٢٤٠) .

ولأنه لو كان ذلك يقتضي عددا محصورا ، لاقتضى اعتبار صفتهم ، كما قلنا في الشهادة ، ولما لم تعتبر صفات الرواة ، ولم تختلف باختلاف حالهم من الكفر والاسلام ، والعدالة والفسوق ، دل على أنه لااعتبار فيه بعدد محصور .

وأما المخالفون : فليس لهم شبهة يرجعون اليها الا هذه الأعداد التي وردت في المواضع التي ذكروها ، وهذا لا يصح ، لأنه ليس معهم أن هذه الأعداد اعتبرت في المواضع التي ذكروها للتمييز بين مايوجب العلم وبين مالا يوجب ، واذا لم يثبت هذا ، لم يتم(٤) الدليل(٥) .

* * *

(٤) في نسخة أخرى « يصح » أشار اليها في هامش الأصل .

(٥) انظر الاحكام (٢ / ٢٥) والمنتهى لابن الحاجب (ص / ٥٠) والمستصفى (١ / ١٣٤ - ١٣٨) وقد أجاد الكلام على عدد المخبرين . والمنخول (ص / ٢٤٠) وتيسير التحرير (٣ / ٣٤) .

مَسْأَلَة (٥)

لا يعتبر الاسلام في رواة التواتر، ويقع العلم بتواتر الكفار.

ومن أصحابنا من قال: لا يقع العلم بتواتر الكفار[١].

ومنهم من قال: إن لم يطل الزمان، وقع، وإن طال الزمان وأمكن وقوع المراسلة والتواطؤ، لم يقع.

لنا: أن العلم يقع للسامع بأخبارهم اذا وجدت على الشروط المعتبرة. كما يقع بأخبار المسلمين. فدل على أنه لا اعتبار بالاسلام.

واحتجوا: /٧٣ - ب/ بأنه لما اختص المسلمون بالاجماع، وجب أن يختصوا بالتواتر أيضا.

والجواب: هو أن هذا جمع من غير علة فلا يلزم. على أن الإجماع إنما صار حجة بالشرع. والشرع ورد في المسلمين دون الكفار. وليس كذلك الأخبار. فانها توجب العلم من طريق العادة. وما طريقه العادة لا يختلف فيه المسلمون والكفار.

قالوا: ولأنه لو كان يقع العلم بتواترهم، لوقع لنا العلم بما أخبرت به النصارى من صلب عيسى عليه السلام. ولما لم يقع لنا العلم بذلك، دل على أن خبرهم لا يوجب العلم.

قلنا: انما (لم)[٢] يقع هناك العلم لأن شرائط التواتر فيه لم تتكامل، وهو استواء طرفي العدد ووسطه. فان النقل في الأصل يرجع الى عدد يسير، فلم يقع العلم بخبرهم. وفي مسألتنا تكاملت شرائط الخبر، من استواء طرفي العدد والوسط، فوقع به العلم.

---

(١) والى هذا يشير ظاهر كلام البزدوي في أصوله، قال البخاري في الكشف. وقوله وعدالتهم. يشير الى اشتراط الاسلام والعدالة كما قاله قوم. ثم قال: وعند العامة ليس بشرط للقطع اهـ كشف الأسرار (٢ / ٣٦١). هذا ولم يتعرض معظم الأصوليين لهذا الشرط مما يدل على موافقتهم للشيرازي وانظر الاحكام (٢ / ٢٥).

(٢) هذا الحرف ليس في الأصل. وهو لا بد منه كما هو ظاهر. ولعله من سقطات النساخ.

مَسْأَلَةٌ (٦)

أخبار الآحاد لا توجب العلم[1] .

وقال بعض أهل الظاهر : توجب العلم[2] .

وقال بعض أصحاب الحديث : فيها مايوجب العلم ، كحديث مالك عن نافع عن ابن عمر[3] ،وما أشبهه[4] .

وقال النَّظَّامُ[5] : فيها مايوجب العلم ، وهو ماقارنه سبب[6] .

---

(١) أي مطلقا ، سواء احتفت بها القرائن أم لم تحتف ، وهذا مذهب الأكثرين كما قال الغزالي ، والآمدي ، وابن الحاجب . الا أن الشيرازي يستثنى من اخبار الآحاد ما تلقته الأمة بالقبول ، ويذهب فيه الى أنه يفيد علما استدلاليا ، كما أشار الى ذلك في اللمع (ص / ٤٠) ، سواء عمل به الجميع ، أو عمل به البعض وتأوله البعض ، لأن تأويلهم له دليل على قبوله ، وخالفه الجمهور في هذا ، وذهبوا الى أنه لا يفيد العلم والقطع بالصدق ، سواءٍ عمل به الجمع ، أو البعض وتأوله البعض وانظر الاحكام (٢ / ٤٠) جمع الجوامع (٢/ ١٥٢ ـ ١٥٤) حاشية العطار . وانظر المستصفى (١ / ١٤٥) بولاق والمنخول (ص / ٢٥٢) والمنتهى لابن الحاجب (ص / ٥١) .

(٢) وهذا مذهب الامام أحمد بن حنبل ، وابن خويز منداد من المالكية بل عزاه الى مالك ، وعليه الظاهرية ، قال ابن حزم في الاحكام (١ / ١٠٧) : « قال أبو سليمان ، والحسين بن علي الكرابيسي ، والحارث بن أسد المحاسبي وغيرهم : ان خبر الواحد العدل ، عن مثله ، الى رسول الله ﷺ يوجب العلم والعمل معا . وبهذا نقول « وحصول العلم عندهم مطرد احتفت بالخبر القرائن أم لم تحتف .

(٣) يقال إن هذا الإسناد أصح اسناد الى رسول الله ﷺ ، ولذلك سماه المحدثون بسلسلة الذهب ، والحق أن أصح الأسانيد مطلقا غير معروف ، وهو متردد في مجموعة من الأسانيد ، انظر فتح المغيث للسخاوي (١ / ٢١) علوم الحديث لابن الصلاح (ص / ١٢) .

(٤) أي من الأسانيد التي تشبه هذا الاسناد في قوتها كحديث مالك عن ابن شهاب ، عن سالم بن عبد الله ، عن عبد الله بن عمر ، وغيرهما من الأسانيد ، ومن أهل الحديث من عمم فقال : كل حديث موجود في الصحيحين مقطوع بصحته كما فعل ابن الصلاح في علوم الحديث (ص ٢٤) وانظر تدريب الراوي (ص / ٧٠) حيث نقل عن البلقيني أنه نقله عن كثير غير ابن الصلاح . وهو اختيار ابن حجر العسقلاني في شرح النخبة ص ٤٠ حاشية العدوي السمين .

(٥) هو أبو اسحق ابراهيم بن سيار المعروف بالنظام ، وهو شيخ الجاحظ ، ومن أذكياء المعتزلة ، قرر مذهب الفلاسفة في القدر الذي أنكره عليه عامة المسلمين ، توفي ما بين سنة ٢٢١ وسنة ٢٢٣ وهو زعيم الطائفة النظامية .

(النجوم الزاهرة ٢ / ٢٢٤ ـ الفرق بين الفرق ١٣١ ـ طبقات المعتزلة ٤٩ ، تاريخ بغداد ٦ / ٩٧) .

(٦) والى هذا المذهب ذهب امام الحرمين ، والغزالي ، والآمدي ، وابن الحاجب ، والرازي ، وأتباعه =

لنا: هو أنه لو كان خبر الواحد يوجب العلم، لأوجب خبر كل واحد، ولو كان كذلك، لوجب أن يقع العلم بخبر من يدعي النبوة، ومن يدعي مالا على غيره، ولما لم يقل هذا أحد، دل على أنه ليس فيه ما يوجب العلم.

ولأنه لو كان خبر الواحد يوجب العلم، لما اعتبر فيه صفات المخبر من العدالة، والاسلام، والبلوغ وغير ذلك، كما لم يعتبر ذلك في أخبار التواتر.

ولأنه لو كان يوجب العلم، لوجب أن يقع التبري[7] بين العلماء فيما فيه خبر واحد، كما يقع التبري فيما فيه خبر متواتر.

ولأنه لو كان يوجب العلم، لوجب اذا عارضه خبر متواتر أن يتعارضا، ولما ثبت أنه يقدم عليه المتواتر، دل على أنه غير موجب للعلم.

وأيضا: هو أنه يجوز / ٧٤ ـ أ / السهو والخطأ، والكذب على الواحد فيما نقله، فلا يجوز أن يقع العلم بخبرهم.

واحتج أهل الظاهر: بأنه لو لم يوجب العلم، لما وجب العمل به، اذ لا يجوز العمل بما لا يعلمه، ولهذا قال الله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ﴾[8]

والجواب: هو أنه لا يمتنع أن يجب العمل بما لا يوجب العلم، كما يقولون في شهادة الشهود، وخبر المفتي، وترتيب الأدلة بعضها على بعض، فانه يجب العمل بذلك كله وان لم يوجب العلم.

=كالبيضاوي، وابن حجر العسقلاني في شرح النخبة (ص / ٣٩) حاشية العدوي وابن الهمام من الحنفية. وانظر المستصفى (١ / ١٣٦) بولاق والمنخول (ص / ٢٣٩) والابهاج ونهاية السول (٢ / ١٨٣) والاحكام (٢ / ٣٢) وتيسير التحرير (٣ / ٧٦).

وعلى القول بافادته العلم فهي مسألة لم يقطع بوقوعها كما قال الغزالي في المستصفى (١ / ٨٨) بعد أن جوز افادته للعلم: « فهذا مما لا يعرف استحالته، ولا يقطع بوقوعه، فان وقوعه انما يعلم بالتجربة، ونحن لم نجربه، ولكن قد جربنا كثيرا مما اعتقدناه جزما بقول الواحد مع قرائن أحواله، ثم انكشف أنه كان تلبيسا، وعن هذا أحال القاضي ذلك ».

وقد عد ابن حجر في شرح النخبة (ص / ٤٠) حاشية العدوي تبعا لابن الصلاح، حديث البخاري ومسلم من هذا القبيل، ولكن الصحيح الذي عليه الجمهور أنه ليس كذلك وانظر تدريب الراوي ص ٧٠.

(٧) في حاشية الأصل قوله: « معناه: التبري منه الى الله تعالى » اهـ.

(٨) الاسراء ١٧ / ٣٦. وانظر القرطبي (١٠ / ٢٥٧).

وأما قوله عز وجل : (وَلَا تَقْفُ ما ليس لَكَ بِهِ عِلْمٌ)[9] فالجواب : أن المراد به : ما ليس لك به علم من طريق القطع ، ولا من طريق الظاهر ، وما يخبر به الواحد وان لم يقطع به ، فهو معلوم من طريق الظاهر ، والعمل به عمل بالعلم .

واحتج أصحاب الحديث : بأن أصحاب هذه الأخبار على كثرتها لا يجوز أن تكون كلها كذبا ، واذا وجب أن يكون فيها صحيح ، وجب أن يكون ذلك ما اشتهر طريقه ، وعرفت عدالة رواته .

قلنا : يبطل به اذا اختلف علماء العصر في حادثة على أقوال لا يحتمل غيرها ، فانا نعلم أنه لا يجوز أن تكون كلها باطلا ، ثم لا يمكن أن نقطع بصحة واحد منها بعينه ، فبطل ما قالوه .

واحتج النظام : بأن خبر الواحد يوجب العلم ، وهو اذا أقر على نفسه بما يوجب القتل والقطع ، فيقع العلم به لكل من سمع منه ، وكذلك اذا خرج الرجل من داره مخرق الثياب ، وذكر أن أباه مات ، وقع العلم لكل من سمع ذلك منه ، فدل على أن فيه ما يوجب العلم .

والجواب : هو أنا لا نسلم أن العلم يقع بسماعه ، لأنه يجوز أن يظهر ذلك لغرض وجهل يحمل عليه ، وقد شوهد من قتل نفسه بيده ، وصلب نفسه ، وأخبر بموت أبيه ، لغرض يصل اليه ، وأمر يلتمسه ، فاذا احتمل ماذكرناه ، لم يجز أن يقع العلم به .

* * *

---

(٩) الاسراء ١٧ / ٣٦ .

مسألة (٧)

يجوز التعبد بأخبار الآحاد .

وقال بعض أهل البدع [1] : لا يجوز ذلك من جهة العقل .

لنا : هو أنه اذا جاز في العقل أن يعلق وجوب العبادات على شرائط اذا وجدت تعلق بها الوجوب ، جاز أن يعلق وجوب العبادة على ما يخبر به العدل . ولا فرق بينهما .

ولأنه اذا جاز أن يكون فرض الانسان ما يخبر به المفتي ، ويشهد به الشاهد ، وان جاز عليهم السهو والخطأ ، ولم يقبح ذلك في العقل ، جاز أن يرد التعبد بالرجوع الى قوله في احكام الشرع .

ولأن ما يفتي به المفتي اخبار عن دليل من أدلة الشرع ، وربما كان ذلك نصا ، وربما كان استنباطا ، فاذا جاز الرجوع الى خبره مع الاحتمال الذي ذكرناه ، فلأن يجوز الرجوع الى خبر من روى قول النبي عليه السلام أولى .

ولأن الشرع قد ورد بالتعبد به ، ونحن ندل عليه ، ولو لم يجز ورود التعبد به لما ورد .

واحتجوا : بأن التكليف لا يجوز أن يتعلق الا بما فيه المصلحة للمكلف ،

---

(١) نقله ابن الحاجب تبعاً للآمدي عن الجبائي . قال ابن السبكي . وهو مذهب جمهور القدرية ومن تابعهم من أهل الظاهر كالقاشاني وغيره ا هـ .

ولكن الصحيح في النقل عن الجبائي التفصيل في المسألة . فهو يمنع ما انفرد به العدل الواحد . لا جميع أخبار الآحاد بالمعنى الأعم المقابل لخبر التواتر . لأنه سيأتي في المسألة التاسعة أنه يوجب العمل بخبر الواحد إذا رواه اثنان . قال ابن السبكي : ولهذا كانت عبارة إمام الحرمين ذهب الجبائي إلى أن خبر الواحد لا يقبل . بل لا بد من العدد وأقله اثنان ا هـ الابهاج (٢ / ١٩٧) . وانظر ما كتبه استاذنا الشيخ عبد الغني عبد الخالق حول تحقيق مذهب الجبائي في مقدمته لصحيح البخاري ص ـ ٣١ . وانظر الإحكام (٢ / ٤٤) والمنتهى لابن الحاجب (ص / ٥٣) والمستصفى (١ / ١٤٦) بولاق والمنخول (ص / ٢٥٥) والابهاج ونهاية السول (٢ / ١٩٧) واللمع (ص / ٤٠) .

والمصلحة لا يعلمها الا الله .ورسوله ﷺ . واذا كان المخبر عنهما واحداً ، لم نعلم المصلحة ، لأنه يجوز عليه السهو والخطأ ، فوجب أن لا يقبل .

قلنا : المصلحة تتعلق بما علق التكليف عليه ، وهو خبر العدل ، واذا وجدنا ذلك ، علمنا ما تعلق به المصلحة وان لم نعلم حقيقة الحال فيما أخبر به ، وهذا كما تقول في الحاكم اذا شهد عنده شاهدان بحق ثبت عنده عدالتهما ، جاز له أن يحكم به ، وكان ذلك الحكم الذي أوجب الله تعالى ، وان لم يعلم حالَ المشهود[٢] به في الباطن .

وجواب آخر : وهو أنه لو كان هذا طريقا في رد الخبر ، لوجب أن يجعل ذلك طريقا في رد الفتوى فيقال : ان التعبد لا يتعلق الا بما فيه مصلحة المكلف ، وذلك لا / ٧٥ ـ أ / يعلم بقول الواحد ، فيجب أن لا يقبل ، ولما لم يصح أن يقال هذا في الفتوى ، لم يصح أن يقال ذلك في الأخبار .

ولأنه لو كان خبر الواحد لا يجوز أن يتعلق به التكليف لجواز السهو والخطأ على المخبر ، لوجب أن لا يجوز التعبد بطريق الاجتهاد ، وبناء دليل على دليل ، وترتيب لفظ على لفظ ، لأن السهو والخطأ في ذلك كله يجوز ، وهذا لا يقوله أحد ، فبطل ما قالوه .

قالوا : لو جاز التعبد بما يخبر به الواحد وان لم يقع العلم بخبره ، لجاز أن يقبل خبر الفاسق والمجنون .

قلنا : لو ورد التعبد[٣] بقبوله لقبلناه .

ثم ليس اذا لم يقبل من الفاسق والمجنون ، لم يقبل ممن لا يقع العلم بخبره ، كما تقول في الشهادة والفتوى ، لا تقبل من الفاسق والمجنون ثم تقبل ممن لا يقع العلم بخبره .

ولأن العقلاء يرجعون الى من يوثق بخبره في أمورهم ، ولا يرجعون الى من لا يوثق به من المجانين والفساق ، فدل على الفرق بينهما .

---

(٢) وفي نسخة الشهود أشار إليها بهامش الأصل . والمعنيان متقاربان .

(١) وفي نسخة أخرى « الشرع » أشار إليها في هامش الأصل .

مسألة (٨)

يجب العمل بخبر الواحد[١] من جهة الشرع[٢] .
ومن أصحابنا من قال : يجب العمل به من جهة العقل والشرع[٣] .
وقال القاساني[٤] : لا يجب العمل به[٥] ، وهو قول ابن داود والرافضة[٦] .

---

(١) أي على الجملة والمراد به ما قابل المتواتر . والا فسيأتي أن هناك من يشترط التعدد في الرواة .

(٢) هذا هو مذهب الجمهور من القائلين بجواز التعبد بخبر الواحد . وأما من منع التعبد بخبر الواحد فهو مانع للعمل به من باب أولى .

(٣) بهذا قال الامام أحمد بن حنبل . والقفال . وابن سريج . وأبو الحسين البصري . وما ذكره الشيرازي هنا من أنهم يوجبون العمل به من جهة العقل والشرع أولى مما ذكره غيره من أنهم يوجبونه من جهة العقل فقط . وانظر الاحكام (٢ / ٤٨) والابهاج ونهاية السول (٢ / ١٩٧) .

(٤) هو أبو بكر محمد بن إسحاق القاساني . نسبة إلى قاسان . وهي بلدة عند قم . والناس يقولون قاشاني بالشين المعجمة . والصواب بالسين المهملة كما قاله ابن حجر في تبصير المنتبه بتحرير المشتبه (٣ / ١١٤٦) وانظر اللباب (٢ / ٢٣٥) وكذلك ضبطه بالسين المهملة السعد التفتازاني في حاشيته على شرح العضد على ابن الحاجب (٢ / ٥٨) والقاساني هذا حمل العلم عن داود . الا أنه خالفه في مسائل كثيرة من الأصول والفروع له كتاب الرد على داود في ابطال القياس . وكتاب اثبات القياس . وغيرها . (طبقات الشيرازي ص ١٤٩ ـ الفهرست لابن النديم ٣١٤ تبصير المنتبه ٣ / ١١٤٧) .

(٥) القائلون بعدم الوجوب اختلفوا فمنهم من قال : لم يقم على وجوب العمل دليل . ومنهم من قال : قام الدليل على أنه غير حجة . وهم الذين عناهم الشيرازي هنا . كما قاله ابن السبكي في الابهاج (٢ / ١٩٧) وكما يفهم من سياق أدلتهم .

(٦) الرافضة هم الذين كانوا مع زيد بن علي . ثم تركوه . لأنهم طلبوا إليه أن يتبرأ من الشيخين . فقال : لقد كانا وزيري جدي فلا أتبرأ منهما . فرفضوه . وتفرقوا عنه . وهم فرق . ومنهم السبئية الذين أظهروا بدعتهم في زمان علي رضي الله عنه وألهوه فأحرق علي قوما منهم . انظر (الفرق بين الفرق ٣١) . هذا وفي المسألة تفصيل لأبي عبد الله البصري اذ فرق بين الخبر الدال على ما يسقط بالشبهة . ومالا يسقط بها . فمنع في الأول . وجوزه في الثاني . الاحكام للامدي (٢ / ٤٨) .

وما ذكره الشيرازي عن ابن داود خاص به . وليس بقول لأهل الظاهر كما قاله ابن السبكي في جمع الجوامع (٢ / ١٥٩) حاشية العطار . فقد نقل ابن حزم عن داود الظاهري في الاحكام (١ / ٩٧ . ١٠٧) أنه يقول بوجوب العمل به . بل بوجوب العلم . ودافع عنه دفاعا لم يفعله غيره . وشدد النكير على المخالف . من ص ٩٧ الى ١٢٣ الجزء الأول فليرجع اليه من شاء .

لنا : قوله تعالى : (فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا في الدِّيْنِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إذا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُوْنَ)[٧] ، فأوجب الحذر مما تنذر به الطائفة .

فان قيل : وجوب الانذار لا يدل على وجوب الرجوع الى قول المنذر وحده ، بل يجوز أن يفتقر الرجوع الى آخر . كما يجب على الشاهد أن يشهد بما عنده ، ثم لا يجب العمل بقوله حتى يشهد معه غيره .

قيل : قد أوجب الإنذار ، وأوجب الحذر من المخالفة . وهذا يقتضي وجوب الحذر بمجرد الانذار .

فان قيل : الحذر هو : / ٧٥ - بْ / أن ينظر ويعمل بما يقتضيه الدليل . لا أن يعمل بما أخبر به .

قيل : اذا تعلق الوعيد بترك أمر فالحذر عن مخالفته هو أن يفعل ذلك الشيء . فأما اذا لم يفعل . فلم يحذر . فلم يكن[٨] ممتثلا لما اقتضاه الظاهر .

وأيضا : قوله تعالى : (إِنْ جَاءَكُمْ فَاْسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوْا)[٩] فدل على أنه اذا جاءه عدل لم يتبين في خبره .

وأيضا : فان النبي عليه السلام كان بعث أصحابه الى البلدان أمراء . وعمالا . وقضاة . واحدا واحدا . ولو لم يجز العمل بخبر كل واحد منهم لما بعثهم آحادا .

فان قيل : يجوز أن يكون قد بعثهم الى قوم في أحكام علموها بالتواتر قبل بعثة الرسول . كما علموا - في قولكم - وجوب العمل بخبر الواحد قبل بعث الرسل .

قيل : لو كان نقل اليهم في ذلك تواتر . لنقل الينا وعلمناه . كما علمنا كل ما تواتر به الخبر . وأما وجوب العمل بخبر الواحد فقد علموه بما تواتر به الخبر من بعثة الرسل الى كل جهة .

---

(٧) التوبة ٩ / ١٢٢ . وانظر القرطبي (٨ / ٢٩٣)

(٨) في نسخة أخرى « فلا يكون » أشار اليها في هامش الأصل

(٩) الحجرات ٤٩ / ٦ . وانظر القرطبي (١٦ / ٣١١) .

فان قيل : فقد كان أيضا يبعث ويدعو الى الايمان . وان لم يكن معلوما من جهة الرسل . فكذلك في الاحكام .

قيل : عندنا لم يعلم وجوب الايمان الا من جهة الشرع . وعندهم يعلم ذلك بالعقل . فبعث من ينبههم على اعمال الفكر والنظر في الدليل . ويدل عليه إجماع الصحابة - رضي الله عنهم - فانهم عملوا بأخبار الواحد في مسائل مختلفة . وأحكام شتى .

روى أن أبا بكر - رضي الله عنه - عمل بخبر المغيرة(١٠) . ومحمد بن مسلمة(١١) في ميراث الجدة(١٢)

وعمل عمر رضي الله عنه - بخبر عبد الرحمن في أخذ الجزية من المجوس(١٣) وبخبر حمل بن مالك(١٤) في دية الجنين(١٥) وقالوا : لولا هذا لقضينا بغيره ،

---

(١٠) هو المغيرة بن شعبة الثقفي . يكنى أبا عبد الله وقيل : أبا عيسى صحابي توفى سنة خمسين من الهجرة . (الاستيعاب ٤ / ١٤٤٥) .

(١١) هو محمد بن مسلمة الأنصاري الحارثي . يكنى أبا عبد الرحمن . ويقال أبا عبد الله . صحابي توفي سنة ثلاث وأربعين . وقيل : ست . وقيل : سبع وأربعين . الاستيعاب (٣ / ١٣٧٧) .

(١٢) حديث ميراث الجدة رواه أبو داود ٢٨٩٤ . والترمذي ٢١٠٠ . ٢١٠١ وابن ماجه رقم ١٧٢٤ ففي « أبي داود » جاءت الجدة الى أبي بكر الصديق تسأله ميراثها . فقال : مالك في كتاب الله تعالى شيء . وما علمت لك في سنة النبي ﷺ شيئا . فارجعي حتى أسأل الناس . فسأل الناس . فقال المغيرة بن شعبة حضرت رسول الله ﷺ أعطاها الثلث . فقال أبو بكر : هل معك غيرك فقام محمد بن مسلمة فقال مثل ما قال المغيرة بن شعبة فأنفذه لها أبو بكر . ثم جاءت الجدة الأخرى الى عمر بن الخطاب رضي الله عنه تسأل ميراثها فقال : مالك في كتاب الله تعالى شيء . وما كان القضاء الذي قضى به إلا لغيرك . وما أنا بزائد في الفرائض . ولكن هو ذلك السدس . فان اجتمعتما فيه فهو بينكما . وأيتكما خلت به فهو لها »
هذا والذي في الأصل ميراث الجد . والصواب ميراث الجدة . وما في الأصل سهو من الناسخ . وسيأتي في ص٣١٣ ميراث الجدة على الصواب .

(١٣) الحديث رواه مالك في الموطأ (١ / ٢٧٨) والترمذي في كتاب السير رقم ١٥٨٦ والبخاري في كتاب الجزية باب الجزية والموادعة مع أهل الحرب (٤ / ٧٦) .

(١٤) حمل بن مالك . ويقال حملة بن مالك بن النابغة الهذلي . يكنى أبا فضالة . صحابي (الاستيعاب ١ / ٣٧٦ - الخلاصة ص ٨٠ - تقريب التهذيب (١ / ٢٠١)

(١٥) حديث دية الجنين رواه أبو داود رقم ٤٥٧٣ . وابن ماجه رقم ٢٦٤١ . والنسائي (٨ / ٤٢) شرح السيوطي . وابن عبد البر في الاستيعاب ١ / ٣٧٦ .

وبحديث الضحاك بن سفيان[١٦] في توريث المرأة من دية زوجها[١٧].

وعمل عثمان - رضي الله عنه - بخبر فريعة / ٧٦ - أ / بنت مالك[١٨] في سكنى المتوفى عنها زوجها[١٩]

وعن عليّ كرم الله وجهه أنه قال، كان اذا حدثني أحد عن رسول الله ﷺ بشيء أحلفته، فان حلف صدقته، الا أبا بكر - رضي الله عنه - فانه حدثني، وصدق أبو بكر.

وعمل ابن عمر في ترك المخابرة بحديث رافع بن خديج[٢٠]

وعمل ابن عباس - رضي الله عنه - بحديث أبي سعيد الخدري في الربا في النقد[٢١].

وعمل زيد بن ثابت - رضي الله عنه - بخبر امرأة من الأنصار أن الحائض تنفر بغير وداع[٢٢].

---

(١٦) هو الضحاك بن سفيان بن عوف، يكنى أبا سعيد، صحابي، يعد بمائة فارس وحده، كان يقوم على رأس رسول الله ﷺ متوشحا سيفه (الاستيعاب ٢ / ٧٤٢).

(١٧) حديث الضحاك بن سفيان في توريث المرأة من دية زوجها أخرجه أبو داود رقم ٢٩٢٧، وابن ماجة ٢٦٤٢ و الترمذي ٢١٠١.

(١٨) هي فريعة بنت مالك بن سنان، أخت أبي سعيد الخدري، شهدت بيعة الرضوان. الاستيعاب (١٩٠٣).

(١٩) حديث فريعة بنت مالك أخرجه أبو داود رقم ٢٣٠٠، وابن ماجة ٢٠٣١، والترمذي ١٢٤٠ وقال: هذا حديث حسن صحيح، والعمل على هذا الحديث عند أكثر أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ وغيرهم، لم يرد للمعتدة أن تنتقل من بيت زوجها حتى تنقضي عدتها. وأخرجه النسائي (٦ / ١٦٥) شرح السيوطي. وابن عبد البر في الاستيعاب (٤ / ١٩٠٣).

(٢٠) مر تخريجه

(٢١) حديث أبي سعيد في الربا في النقد أخرجه البخاري في كتاب البيوع باب ٧٨ بيع الفضة بالفضة، ومسلم في كتاب المساقات رقم ٢٢ والترمذي رقم ١٢٤١، وانظر ما قاله الترمذي، عن ابن عباس في هذه المسألة (٣ / ٥٤٣) بعد أن روى الحديث.

(٢٢) حديث الحائض تنفر بغير وداع رواه البخاري كتاب الحج ١٢٩ باب الزيارة يوم النحر، ومسلم في كتاب الحج رقم ٣٨٤، وأبو داود ٢٠٠٢، والترمذي ٩٤٣.

وعلموا كلهم بحديث أبي بكر الصديق رضي الله عنه - إن الائمة من قريش[٢٣] . وبحديث عائشة رضي الله عنها في التقاء الختانين[٢٤] ، فدل على وجوب العمل به .

فان قيل : هذه أخبار آحاد . فلا يحتج بها في اثبات خبر الواحد .

قيل : هذا تواتر من طريق المعنى ، فانها وإن وردت في قصص مختلفة فهي متفقة على اثبات خبر الواحد ، فصار ذلك كالأخبار المتواترة في سخاء حاتم ، وشجاعة علي كرم الله وجهه .

فان قيل : يجوز أن يكون قد (عملوا)[٢٥] بذلك لأسباب اقترنت بها .

قيل : لم ينقل غير الأخبار والرجوع اليها ، فمن ادعى زيادة على ذلك احتاج الى دليل .

ولأنه لو كان هناك سبب آخر يوجب (العمل)[٢٦] به لنقل ولم يخل به .

فان قيل : انما رجعوا الى تلك الأخبار لأنها نقلت بحضرة الصحابة - رضي الله عنهم - ولم ينكر على رواتها ، فصار ذلك اجماعا منهم على قبولها ، فوجب المصير اليها لأجل الاجماع .

قيل : لو كانت تلك الأخبار عند جماعتهم ، لما أشكلت عليهم الأحكام قبل روايتها .

فان قيل : ان كان قد نقل عنهم العمل بخبر الواحد ، فقد نقل عنهم أيضا الرد لخبر الواحد .

---

(٢٣) الحديث ، رواه أحمد بن حنبل في المسند ١ / ٩٢ ، ٣ / ١٢٩ - ١٨٣ ، ٤ / ٤٢١ ومعناه في البخاري ومسلم وكتب السنن .

(٢٤) الحديث مر تخريجه

(٢٥) في الأصل « علموا » وهو تحريف من الناسخ ، والمثبت هو الصواب لأن البحث في العمل بخبر الواحد لا العلم به ، والسياق يدل عليه .

(٢٦) في الأصل العلم والمثبت من نسخة أخرى أشار اليها في هامش الأصل ، وهي الصواب لأن البحث كما قلنا في العمل لا العلم .

ألا ترى أن أبا بكر - رضي الله عنه - لم يقبل خبر المغيرة حتى شهد معه / ٧٦ - ب / محمد بن مسلمة[٢٧]

ورد عمر - رضي الله عنه - خبر أبي موسى الأشعري في الاستئذان، حتى شهد معه أبو سعيد الخدري[٢٨].

ورد علي - عليه السلام - حديث أبي سنان في المفوضة[٢٩]

قيل: قبولهم على ما بيناه، دليل على وجوب العمل به، وردهم لا يدل على أنه لا يجوز العمل به، لأنه يجوز الرد اذا وجد علة تقتضي الرد.

ألا ترى أن الخبر المتواتر يجب العمل به بالاجماع. ثم رددنا تواتر النصارى أن المسيح صلب، ولا يمنع ذلك العمل بالمتواتر. لا سيما وقد روى في بعض المواضع التي ذكروها العلة التي اقتضت الرد والتوقف، فروي عن عمر أنه قال في الاستئذان لأبي موسى: فعلت ذلك لكي لا يجترأ على رسول الله ﷺ[٣٠]

وقال علي عليه السلام في خبر أبي سنان: «أعرابي بوال على عقبيه[٣١]» أي لا يعرف الاحكام، فلا يعول على روايته.

---

(٢٧) مر تخريج الحديث في الصفحة ٣٠٥ وهو حديث ميراث الجدة.

(٢٨) حديث أبي موسى: «اذا استأذن أحدكم ثلاثا فلم يؤذن له فليرجع» رواه البخاري في كتاب الاستئذان ١٣ - باب التسليم والاستئذان ثلاثا ومسلم ٢١٥٣ .والترمذي ٢٦٩٠ - ٢٦٩١، وابن ماجه ٣٧٠٦، وأبو داود ٥١٨٠ - ٥١٨١.

(٢٩) الذي ورد في رواية أبي داود، والترمذي، والنسائي، وأحمد بن حنبل معقل بن سنان الأشجعي، وفي بعض روايات النسائي رجل من أشجع، وفي البعض الآخر، أناس من أشجع، والحديث مشهور في مسألة المفوضة، قال المبار كفوري في شرح سنن الترمذي، ان الحديث روي مرة عن معقل بن سنان، ومرة عن معقل بن يسار، ومرة عن بعض أشجع لا يسمى، ومرة عن رجل من أشجع، أو أناس من أشجع. (تحفة الأحوذي ٤ / ٣٠٠).

قلت وما ذكره الشيرازي هنا من أنه أبو سنان هو ما ورد في رواية أبي داود رقم ٢١١٦ وفيها: فقام أناس من أشجع فيهم الجراح وأبو سنان.

وانظر الحديث في الترمذي ١١٤٥، وأبو داود ٢١١٤ - ٢١١٥ ٢١١٦، والمسند ٤٠٩٩ - ٤١٠٠ - ٤٢٧٦، وسنن النسائي ٦ / ٩٨ كتاب النكاح.

(٣٠) انظر سنن أبي داود رقم ٥١٨٣ - ٥١٨٤.

(٣١) انظر تحفة الأحوذي (٤ / ٣٠١)

ويدل عليه : هو أنه إخبار عن حكم شرعي . فوجب قبول خبر الواحد فيه كالفتوى .

ولأنه لو لم يجب العمل بخبر الواحد . لوجب أن يكون ما بين النبي عليه السلام طول عمره يختص به من سمع ذلك منه . لا يلزم غيره اعتقاده والعمل به لأنه لم ينقل الى غيره نقل تواتر . وهذا لا يقوله أحد .

واحتجوا : بقوله تعالى : (ولا تَقْفُ ما ليس لك بِهِ عِلم)[٣٢] وما أخبر به الواحد لا علم له به . فيجب أن لا يقفو .

قلنا : ان كان العمل بخبر الواحد عملا بما لا علم له به . فرده أيضا عمل بما لا علم له به . فيجب أن لا يرد . وعلى أن العمل بخبر الواحد عندنا عمل لما يعلمه . لأن الذي دل على وجوب العمل به موجب للعلم . قاطع للعذر . وان كان ما يخبر به يجوز فيه الصدق والكذب . وهذا كما تقول في الرجوع الى قول الشاهد . وقول المفتي : انه رجوع الى العلم والعمل به . وان كان ما يشهد به الشاهد . ويفتى به المفتي يجوز أن يكون صحيحاً . ويجوز أن يكون / ٧٧ ـ أ / باطلا .

قالوا : ولأنه لو جاز أن يقبل من غير دليل . لوجب أن يقبل قول من ادعى النبوة من غير دليل .

قلنا : نعارضكم بمثله . فنقول : ولو جاز رد خبر الواحد من غير دليل . لجاز رد قول النبي عليه السلام من غير دليل .

ولأنه اذا جاز أن يقبل قول المفتي وخبر الشاهد من غير حجة . وان لم تقبل دعوى النبوة من غير حجة . جاز أيضا أن يقبل خبر الواحد وان لم تقبل دعوى النبوة من غير حجة .

وعلى أن خبر الواحد لا يقبل الا بدليل . وهو ما دللنا به على وجوب العمل به من الكتاب والسنة والاجماع . ويخالف دعوى النبوة . فان هناك لم نعلم نبوته الا من جهته . ولم يقم دليل على صحته . فلم يثبت . وهاهنا الشرع قد ثبت قبله . وعلم من جهته قبوله . فوجب المصير اليه .

---

(٣٢) الإسراء ١٧ / ٣٦ .

قالوا : ولأنه لو جاز قبول خبر الواحد في فروع الدين ، لجاز قبوله في الأصول ، من التوحيد وإثبات الصفات .

قلنا : في مسائل الأصول أدلة توجب القطع من طريق العقل ، فلا يعدل عنها الى خبر الواحد ، كما أن من عاين القبلة لا يرجع الى الاجتهاد في طلبها ، وليس كذلك الفروع ، فانه ليس فيها طريق يوجب القطع ، فجاز الرجوع فيها الى الظن ، كما نقول في الغائب عن القبلة .

قالوا : ولأن براءة الذمة متيقنة ، وخبر الواحد موضع شك ، فلا يجوز ازالة اليقين بالشك .

قلنا : نحن لا نزيل اليقين الا بيقين مثله ، ووجوب العمل بخبر الواحد يقين ، وان كان ما تضمنه غير متيقن .

ولأنه لو كان هذا صحيحا في رد الخبر ، لوجب أن يجعل طريقا في إبطال الشهادة والفتاوى ، فيقال : براءة الذمة متَيقنة ، والشهادة والفتوى موضع شك وشبهة ، فلا يترك اليقين بالشك .

وعلى أن حكم الأصل غير متيقن بعد ورود الخبر ، / ٧٧ - ب / بل هو حال شك وشبهة ، لأنا نجوز أن يكون الأمر قد تغير عما كان عليه في الأصل ، فلا يكون العمل بالخبر ازالة يقين بالشك .

قالوا : ولأن المخبر كالمفتي ، ثم ثبت أن ما يفتي به المفتي لا يلزم العالم العمل به حتى يعلم صحته ، فكذلك ما يخبر المخبر ، يجب أن لا يلزم العمل به حتى تعلم صحته .

قلنا : ان كان لا يجوز للعالم أن يعمل بفتواه قبل العلم بصحته فيجوز للعامي أن يعمل به قبل العلم بصحته ، فليس لهم أن يتعلقوا بأحد الفريقين الا ولنا أن نتعلق بالفريق الآخر .

ولأن العالم لا مشقة عليه في معرفة ما أفتى به ، لأن له اجتهادا يرجع اليه ،

وليس كذلك هاهنا . فانا لو ألزمنا الناس أن يعرفوا ما سمعوه من الأخبار من طريق التواتر . لشق على الناس . فصار منزلتهم في ذلك من الفتوى منزلة العامي . لما شق عليهم الانقطاع الى الفقه . جوز لهم التقليد في الفتوى . وان لم يعلموا صحة ما أفتوا به .

قالوا : ولأنه لو كان العمل بخبر الواحد واجبا . لوجب التوقف عنه وعن سائر أدلة الشرع . لأنه اذا أراد العمل بخبر الواحد جوز أن يكون هناك ما هو أولى من أخبار الآحاد . فيحتاج أن يتوقف عن العمل به حتى يحيط علمه بجميع ما روى عن النبي ﷺ . وهذا لا سبيل اليه . فوجب أن يكون العمل به باطلا .

قلنا : لو كان تجويز ما هو أولى منه من الأدلة يجوز أن يمنع العمل بما وقع اليه منها . لوجب أن لا يجوز للحاكم أن يحكم بشهادة شاهد . ولا للعامي أن يعمل بفتوى فقيه . لجواز أن يكون هناك ما هو أولى منه . ولما بطل هذا . بطل ما ذكروه .

ولأنه لو جاز أن يكون هذا طريقا للمنع من الأخبار . لوجب أن يجعل طريقا الى المنع من العمل بالاجتهاد . لأنه متى رتب دليلا على دليل باجتهاده . جوز أن يكون هناك ما هو أولى منه . فيؤدي الى / ٧٨ ـ أ / إبطاله . ولما لم يجز أن يقال هذا في إبطال الاجتهاد . لم يجز أن يقال ذلك في ابطال الأخبار .

* * *

مسألة (٩)

يجب العمل بخبر الواحد وان انفرد الواحد بروايته[١] .

وقال أبو علي الجبائي : لا يجوز حتى يرويه اثنان عن اثنين الى النبي ﷺ[٢] .

وقال بعض الناس : لا يقبل أقل من أربعة[٣] .

لنا : قوله تعالى : (إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا)[٤] فدل على أنهم اذا جاءهم عدل لم يتبينوا .

وأيضا : هو أن النبي عليه السلام كان يبعث عماله ، وقضاته الى البلاد آحادا ، فبعث معاذا الى اليمن ، وبعث عتاب بن أسيد الى مكة . وبعث مصعب بن عمير الى المدينة ، وبعث عمر ، وأبي بن كعب ، وأبا هريرة على الصدقات واحدا واحدا .

(١) هذا ما يقال له في علم الحديث : الغريب . والجمهور على قبول الحديث وان انفرد الواحد بروايته ، ولم يعرف الخلاف الا عن الجبائي هنا . وانظر المراجع التي ذكرناها في ٣٠١

(٢) قال ابن السبكي : قال المازري : رأى الجبائي أنه على نسق الشهادة . فلا يقبل الا خبر عدلين أو رجل وامرأتين . أو أربع نسوة . وان كان الخبر في الزنا فلا يقبل الا أربعة رجال . واشترط في النقل تضاعف العدد . فلا يقبل من التابعين الا أربعة عن اثنين من الصحابة . ومن تابعي التابعين الا ثمانية وهكذا . وعبارة هذا المذهب عندي مغنية عن الرد عليه . رفع الحاجب (١ / ق ٢٦٥ ـ أ) .

قال الغزالي في المنخول بعد أن ذكر شرط الجبائي في العدد وأنه يشترط العدد في كل من تحمل غيره : وهذا استئصال لهذه القاعدة . اذ لا يستقيم على هذا المذاق حديث في عصرنا اهـ .

هذا والجبائي قد يستغني عن العدد اذا كان بمعاضدة خبر آخر . أو ظاهر . أو الانتشار في الصحابة . أو عمل بعضهم به . المنخول (ص / ٢٥٥) .

(٣) نقل القاضي عبد الجبار هذا المذهب عن الجبائي نفسه أيضا . كما تقدم نقل المازري عنه هذا المذهب في التعليق السابق . وقد نقله ابن السبكي في جمع الجوامع (٢ / ١٦٣) حاشية العطار عن عبد الجبار نفسه . وهو وهم . وقد نبه عليه المحلي . والصواب مانقله في الابهاج (٢ / ٢١٣) من نقل عبد الجبار عن الجبائي .

هذا ونقل ابن السبكي في رفع الحاجب (١ / ق ٢٤٤ ـ أ) عن الأستاذ أبي منصور البغدادي أنه قال : هناك من يشترط خمسة عن خمسة . وقال قوم سبعة عن سبعة .

(٤) الحجرات ٤٩ / ٦

وأيضا : فان الصحابة رجعت في التقاء الختانين الى حديث عائشة رضي الله عنها وحدها .

ولأنه خبر عن حكم شرعي . فلم يعتبر فيه العدد كالفتوى . ولأن مالا يشترط في الفتوى . لايشترط في قبول الخبر . كالحرية والذكورة .

ولأنه خبر لاتشترط فيه الحرية . فلا يعتبر فيه العدد . كالخبر في الاذن في دخول الدار . وقبول الهدية .

ولأنه طريق لاثبات الحكم . فلا يشترط فيه العدد . دليله : الأصول التي يقاس عليها .

ولأنا لو اعتبرنا رواية اثنين عن اثنين الى أن يتصل بالنبي ﷺ . لشق ذلك . فوجب أن يسقط اعتباره .

واحتجوا : بأن أبا بكر الصديق - رضي الله عنه - لم يعمل بخبر المغيرة في ميراث الجدة حتى شهد عنده محمد بن مسلمة[٥] . وعمر لم يعمل بخبر أبي موسى في الاستئذان حتى شهد معه أبو سعيد الخدري[٦] . فدل على أنه لا بد من العدد .

والجواب : هو أنه يجوز أن يكونا طلبا الزيادة احتياطا . ولهذا روي عن عمر رضي الله عنه - أنه قال لأبي موسى الأشعري : « لا أتهمك . / ٧٨-ب / ولكني أردت أن لا يجترئ أحد على رسول الله ﷺ »[٧] .

والذي يدل عليه : أنا روينا عن عمر - رضي الله عنه - الرجوع الى خبر الواحد . فدل على أن التوقف كان لما ذكرناه .

قالوا : ولأنه خبر شرط فيه العدالة . فاعتبر فيه العدد . أصله الشهادات .

قلنا : هذا يبطل بالفتوى . فانه يعتبر فيه العدالة . ولا يعتبر فيه العدد .

على أنه لو كان بمنزلة الشهادات . لوجب أن لايقبل من العبيد والنساء في الحدود . ولوجب أن يختلف عدده باختلاف الأحكام . كما اختلفت الشهادات باختلاف الحقوق . ولما قبل ذلك من العبيد والنساء . ولم يختلف باختلاف الأحكام . دل على أنه بمنزلة الفتوى

---

(٥) مر تخريج الخبر في ص ٣٠٥ .

(٦) مر تخريج الخبر في ص ٣٠٨ .

(٧) مر تخريج الخبر في ص ٣٠٨ .

مَسْأَلَة (١٠)

يقبل خبر الواحد فيما تعم به البلوى[1] .

وقال أصحاب أبي حنيفة : لا يقبل[2] .

لنا : هو أن الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ رجعت الى حديث عائشة في التقاء الختانين[3] وهو مما تعم به البلوى .

وقال ابن عمر : « كنا نخابر أربعين سنة ولا نرى بذلك بأسا حتى أتانا رافع ابن خديج فأخبر أن النبي ﷺ نهى عن ذلك . فتركناه لقول رافع[4] » .

ولأنه حكم شرعي يسوغ فيه الاجتهاد . فجاز اثباته بخبر الواحد .

دليله : ما لاتعم به البلوى .

ولأن كل دليل ثبت به ما لاتعم به البلوى . ثبت به ماتعم به البلوى ؛ كالسنة المتواترة .

ولأن كل حكم ثبت بالقياس . ثبت بخبر الواحد .

دليله : ما لاتعم به البلوى .

---

(١) هذا هو الرأي المعتمد لدى الجماهير من الأصوليين . وجميع أصحاب الحديث .

(٢) قال في كشف الأسرار (٣ / ١٦) : خبر الواحد اذا ورد موجبا للعمل فيما تعم به البلوى لا يقبل عند الشيخ أبي الحسن الكرخي من أصحابنا المتقدمين . وهو مختار المتأخرين منهم ا هـ . قلت : وهو اختيار السرخسي والبزدوي وصدر الشريعة وابن الهمام ونسبه لعامة الأحناف وانظر أثر الخلاف في هذه المسألة في تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص ١٥ تحقيق الدكتور محمد أديب صالح .

وانظر المنخول (ص / ٢٨٤) والمستصفى (١ / ١٧١) والاحكام (٢ / ١٠١) ومنتهى السول (١ / ٨٧) والمنتهى لابن الحاجب (ص / ٦٢) وتيسير التحرير (٣ / ١١٢) واللمع (ص / ٤٠) والسرخسي (١ / ٣٦٨) والمسودة (ص / ٢٣٨) وفواتح الرحموت (٢ / ١٢٨) .

(٣) مر تخريج الحديث

(٤) مر تخريج الحديث

ولأن القياس فرع مستنبط من خبر الواحد . فاذا جاز اثبات ماتعم به البلوى بالقياس . فلأن يجوز بخبر الواحد الذي هو أصله أولى .،

ولأن وجوب العمل بخبر الواحد ثبت بدليل قاطع . وهو اجماع الصحابة . فصار / ٧٩ ـ أ / كالقرآن المقطوع بصحته . فاذا جاز إثبات ماتعم به البلوى بالقرآن . جاز إثباته أيضا بخبر الواحد .

واحتجوا : بأن ماتعم به البلوى يكثر السؤال عنه . واذا كثر السؤال عنه كثر الجواب . واذا كثر الجواب كثر النقل . فلما رأينا النقل قد قل . دل على أنه لاأصل له . ولهذا المعنى رددنا حديث الرافضة في النص على امامة علي عليه السلام(٥) . وقلنا : انه لو كان صحيحا لكثر النقل فيه .

والجواب : هو أنا لانسلم أنه اذا كثر الجواب كثر النقل . بل يجوز أن يكثر الجواب ولا يكثر النقل . وذلك أن نقل الأخبار على حسب الدواعي . ولهذا حج النبي عليه السلام في الجم الغفير . والعدد الكثير . وبين المناسك بيانا عاما . ثم لم يروه الا نفر منهم . ولهذا كان كثير من الصحابة لايؤثرون رواية الأخبار . فاذا كان كذلك . جاز أن يكثر الجواب ولا يكثر النقل .

ويخالف هذا ماذكروه من جهة الإمامة . فان ذلك عندهم يجب على كل أحد أن يعلمه ويقطع به . فلا يجوز أن يثبت بنقل خاص . وليس كذلك هاهنا . فانه من مسائل الاجتهاد . ويجوز أن ينفرد به البعض بعلمه . ويكون فرض الباقين الاجتهاد أو التقليد . فافترقا (٦) .

* * *

---

(٥) انظر ما ورد من أحاديث موضوعة في امامة علي في تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأحاديث الشنيعة الموضوعة لابن عراق (١ / ٣٤٤ ـ ٤٠٧) .

(٦) ويمكن أن يجاب عن امامة علي بأنها مما توفر الدواعي على نقلها . فاذا انفرد واحد بما تتوفر الدواعي على نقله . وقد شاركه خلق كثير في مشاهدة ذلك الشيء . كما لو انفرد واحد بقتل خطيب على المنبر . أو في مدينة . فهو كاذب قطعا . لأنه لو كان كذلك لنقل من قبل الجمع الكبير الذي شاهده . لأنه مما تتوفر الدواعي على نقله . وامامة علي من هذا القبيل . ولا كذلك ما تعم به البلوى . فافترقا .

مسألة (١١)

يقبل خبر الواحد وان كان مخالفا للقياس، ويقدم عليه (١).

وقال أصحاب مالك: اذا كان مخالفا للقياس لم يقدم (٢).

وقال أصحاب أبي حنيفة: ان كان مخالفا لقياس الأصول (٣) لم يقبل (٤).

---

(١) هذا هو مذهب الامام الشافعي رضي الله عنه، ومذهب أصحابه، وأحمد بن حنبل، وأهل الحديث، والكرخي من الحنفية، واختاره الامام الرازي في المحصول، ونسب لأبي حنيفة رضي الله عنه. الاحكام (٢ / ١٠٧) والابهاج (٢ / ٢١٤).

(٢) يكاد يكون من المتفق عليه بين الأصوليين نقل هذا المذهب عن الامام مالك - رضي الله عنه وأرضاه - فقد نقله الآمدي في الاحكام (٢ / ١٠٧) ومنتهى السول (١ / ٨٩) وابن الحاجب في المنتهى ص ٦٣ والمختصر (٢ / ٧٣) من شرح العضد، وأبو الحسين البصري في المعتمد (٢ / ٦٥٥) وابن الهمام في التحرير (٣ / ١١٦) من تيسير التحرير، وابن السبكي في الابهاج (٢ / ٢١٤) وجمع الجوامع (٢ / ١٦٢) من حاشية العطار، والقرافي في تنقيح الفصول (ص / ٦٦) والبخاري في الكشف (٢ / ٣٧٨) والتوضيح (٢ / ٢٥١).

ولكن الامام ابن السبكي نقل في رفع الحاجب (١ / ق ٢٨٢ - أ) عن ابن السمعاني أنه قال بعد عزو هذا القول لمالك: «وهذا القول باطلاقه سمج، مستقبح، عظيم، وأنا أجل منزلة مالك عنه» قال ابن السبكي: قلت: «ويؤيده نقل القاضي عبد الوهاب المالكي في «الملخص» أن متقدميهم على ما رأيناه من تقديم الخبر فانه يقدح في صحة المنقول عن مالك» اهـ

(٣) في نسخة أشار اليها في هامش الأصل «مخالفاً للأصول» ولعله أولى، ولم أثبته التزاما بالأصل. وقد ورد اللفظان في اللمع في الطبعات المختلفة.

(٤) الحق أن للأحناف تفصيلا في مسألة مخالفة القياس لخبر الواحد، اذ الرواة عندهم قسمان: معروف، ومجهول، والمعروف نوعان: من كان معروفا بالفقه والرأي والاجتهاد، ومن كان معروفا بالعدالة، وحسن الضبط، والحفظ لكنه قليل الفقه، فالأول كالخلفاء الراشدين والعبادلة وغيرهم من المشهورين بالفقه من الصحابة، خبرهم حجة، موجبة للعلم، وافق القياس أم خالفه.

والنوع الثاني: كأبي هريرة، وأنس بن مالك وغيرهما، فحديثه ان وافق القياس عمل به، وان خالفه، فان تلقته الأمة بالقبول، فهو معمول به، والا فالقياس الصحيح شرعا مقدم على روايته فيما ينسد باب الرأي فيه.

وأما المجهول، ويعنون به من لم يشتهر بطول الصحبة مع رسول الله ﷺ، كوابصة بن سعيد، وسلمة بن المحبق، ومعقل بن سنان وغيرهم فروايتهم على خمسة أوجه: أحدها أن يشتهر لقبول الفقهاء روايته

لنا : ما روي أن النبي ﷺ قال لمعاذ : « بم تحكم ؟ قال : بكتاب الله تعالى . قال فان لم تجد ؟ قال : بسنة رسول الله ﷺ . قال : فان لم تجد ؟ قال : أجتهد رأيي ولا آلو . فقال النبي عليه السلام : الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله ﷺ لما يحبه ويرضاه رسول الله »(٥) فرتب العمل بالقياس على السنة . / ٧٩ - ب / فدل على أن السنة مقدمة .

ويدل عليه : أن عمر - رضي الله عنه - ترك القياس في الجنين لحديث حمل بن مالك بن النابغة وقال : « لولا هذا لقضينا بغيره »(٦) .

وروي أنه كان يقسم ديات الأصابع على قدر منافعها . ثم ترك ذلك بقوله عليه

= والرواية عنه . والثاني : أن يسكنوا عن الطعن فيه بعد ما اشتهر . والثالث : أن يختلفوا في الطعن في روايته . والرابع : أن يطعنوا في روايته من غير خلاف بينهم . والخامس : أن لا تظهر روايته ولا الطعن فيه فيما بينهم .

ولا أريد أن أفصل أحكام كل نوع على حدة . ولكن أنقل حاصل الحكم فيهم كما قاله السرخسي . قال : « والحاصل : في رواية المجهول أنه لا يكون حجة للعمل الا أن يتأيد بمؤيد . وهو قبول السلف . أو بعضهم » أي والا فالعمل بالقياس الصحيح كما أشار الى ذلك أثناء التفصيل في أحوالهم . وانظر أصول السرخسي (١ / ٣٣٨) وأصول البزدوي (٢ / ٣٧٧) من كشف الأسرار والتوضيح شرح التنقيح (٢ / ٢٥٠) من حاشية التلويح للسعد .

هذا في المسألة مذاهب أخرى .

الأول : لعيسى بن أبان وهو إن كان الراوي ضابطا عالما غير متساهل فيما يرويه . قدم خبره على القياس . والا فهو موضع اجتهاد . ذكره الآمدي في الاحكام (٢ / ١٠٧) والبخاري في الكشف (٢ / ٣٣٨) وابن الهمام في التحرير (٣ / ١١٣) تيسير التحرير .

الثاني : لأبي الحسين البصري وهو أن العلة ان كانت منصوصة بقطعي فالقياس . أو بظني أو لم يكن حكمها في الأصل ثابتا بقطعي فالخبر . وان كان ثابتا بقطعي فهو موضع اجتهاد . وان كانت مستنبطة وكان حكم الأصل ثابتا بخبر الواحد فالخبر أولى . وان كان ثابتا بمقطوع فينبغي أن يكون موضع الخلاف ويرجح أحدهما بقوة الظن . انظر المعتمد (٢ / ٦٥٣) .

الثالث : للآمدي وابن الحاجب وهو ان كانت العلة ثابتة بنص راجع على الخبر . ووجودها في الفرع قطعي فالقياس . وان كان وجودها ظنيا فالوقف . والا فالخبر . انظر الاحكام (٢ / ١٠٨) ورفع الحاجب (١ / ق ٢٨٣ - أ) .

وانظر أثر الخلاف في هذه المسألة في تخريج الفروع للزنجاني ص ١٩٥

(٥) حديث معاذ حين بعثه رسول الله ﷺ أخرجه الترمذي ١٣٢٧ وقال فيه : ليس اسناده عندي بمتصل . وأخرجه أبو داود ٣٥٩٢ . وأحمد بن حنبل (٥ / ٢٣٠ . ٢٣٦ . ٢٤٢ ط حلبي) والبيقهي (١٠ / ١١٤) والدارمي ١٧٠ . وقال البخاري في التاريخ الكبير : لا يصح . قلت : وانتصر البعض لصحته .

(٦) مر تخريج الحديث

السلام : « في كل إصبع مما هنالك عشر من الابل »(٧) ولم ينكر عليه أحد .

ولأن القياس يدل على قصد صاحب الشرع من طريق الظن . والخبر يدل على قصده من طريق الصريح . فكان الرجوع الى الصريح أولى .

ولأن الاجتهاد في الخبر في عدالة الراوي فقط . وفي القياس : علة الأصل . ثم في الحاق الفرع به . لأن من الناس من منع الحاق الفرع به الا بدليل آخر . فكان المصير الى ماقل فيه من جهة الاجتهاد . أولى . لأنه أسلم من الغرر .

وأيضا : هو أنه لو سمع القياس والنص المخالف له من رسول الله ﷺ . لقدم النص فيما يتناوله على القياس . فلأن يقدم على قياس لم يسمع من رسول الله ﷺ أولى .

ولأن النص ينقض به حكم الحاكم فيما فيه خلاف . والقياس لا ينقض به . فدل على أن النص أقوى . فلا يجوز تركه لما هو دونه .

وأما أصحاب أبي حنيفة فيقال لهم : ما الذي تريدون بمخالفة الأصول ؟ فان قالوا نريد به معاني الأصول . فهو كقول أصحاب مالك . وقد بينا فساده .

ولأنهم ناقضوا في هذا . فانهم يتركون القياس بخبر الواحد . ويسمونه موضع الاستحسان . ولهذا قال أبو حنيفة : القياس أن من أكل ناسيا بطل صومه .الا أني أتركه لحديث أبي هريرة(٨) .

وقالوا : القياس أنه لا يجوز التوضؤ بنبيذ التمر . ولكنا تركناه لحديث ابن مسعود(٩) . وأمثال ذلك على أصلهم كثير .

---

(٧) أثر عمر في دية الأصابع حسب منافعها رواه الشافعي في الرسالة فقرة ١١٦٠ عن سفيان وعبد الوهاب عن يحيى بن سعيد . عن سعيد بن المسيب أن عمر بن الخطاب قضى في الإبهام بخمس عشرة . وفي التي تليها بعشر . وفي الوسطى بعشر . وفي التي تلي الخنصر بتسع . وفي الخنصر بست . وحديث رسول الله ﷺ هذا قطعة من الكتاب الذي أرسله مع عمرو بن حزم لأهل اليمن . رواه الحاكم في المستدرك (١ / ٣٩٥ ـ ٣٩٧) والسيوطي في الدر المنثور (١ / ٣٤٣) والخراج ليحيى بن آدم رقم ٣٨١ ولكن لم يروه فيه كاملا .

وأحاديث التسوية في دية الأصابع رواها أبو داود ٤٥٥٦ ـ ٤٥٥٧ ـ ٤٥٥٨ . والترمذي ١٣٩١ ـ ١٣٩٢ . وابن ماجه ٢٦٥٢ ـ ٢٦٥٣ ـ ٢٦٥٤ . والبخاري كتاب الديانة ١٩ ـ باب دية الأصابع .

(٨) حديث أبي هريرة رواه الترمذي رقم ٧٢١ قال : قال رسول الله ﷺ : « من أكل أو شرب ناسيا فلا يفطر . فانما هو رزق رزقه الله » وأخرجه البخاري في كتاب الصوم باب ٢٦ . ومسلم في كتاب الصيام باب ٣٣ حديث رقم ١٧١ وأبو داود ٢٣٩٨ . وابن ماجه ١٦٧٣ .

(٩) حديث ابن مسعود رواه الترمذي رقم ٨٨ قال : « سألني النبي ﷺ : ما في إداوتك ؟ فقلت نبيذ .

وان أرادوا بالأصول الكتاب، والسنة، والاجماع، وافقناهم عليه، الا أنهم يذكرون ذلك في مواضع لا كتاب فيها ولا سنة، ولا اجماع، وهو في / ٨٠ ـ أ / خبر المصراة، والتفليس، والقرعة، فبطل ما قالوه.

واحتج أصحاب مالك: بأن القياس يتعلق باستدلاله، والخبر رجوع الى قول الغير، وهذا بفعله أوثق منه بفعل غيره، فكان الرجوع اليه أولى، ولهذا قدمنا اجتهاده على اجتهاد غيره من العلماء.

قلنا: لا فرق بينهما، لأنه يرجع في عدالة الراوي، ومعرفة صدقه الى أفعاله التي قد شاهدها منه، كما يرجع الى المعنى الذي أودعه صاحب الشريعة في الأصل، فيحكم به في الفرع، بل طريق معرفة العدالة أظهر، لأنه رجوع الى العيان والمشاهدة، وطريق معرفة العلة الفكر والنظر، فكان الرجوع الى الخبر أولى.

قالوا: ولأن الأصول وان اتفقت على ايجاب حكم، لم تحتمل إلا وجها واحدا، وخبر الواحد يحتمل السهو على رواته، فلا يجوز ترك مالا يحتمل بما هو محتمل، كنص القرآن بالسنة اذا تعارضا.

قلنا: انما يجوز ترجيح أحد الأمرين على الآخر بنفي الاحتمال، اذا ثبت أنهما دليلان، وفي مسألتنا القياس ليس بدليل اذا عارضه النص، فلا يجوز أن يرجع على النص بنفي الاحتمال.

على أن هذا يبطل بنص السنة اذا عارضه مقتضى العقل في براءة الذمة، فان براءة الذمة في العقل لا تحتمل الا وجها واحدا، ونص السنة يحتمل السهو على رواته، ثم يقدم على مقتضى العقل الذي لا احتمال فيه.

قالوا: اذا اتفقت الأصول على شيء واحد، دلت على صحة العلة قطعا ويقينا، فلو قبلنا خبر الواحد في مخالفته لنقضنا العلة، وصاحب الشرع لا يتناقض في علله، فيجب أن يحمل الخبر على أن الراوي سها فيه، ولهذا رددنا ما خالف أدلة العقول من الأخبار المروية في السنة لما أوجب نقض أدلة قاطعة.

= فقال، ثمرة طيبة وماء طهور، قال، فتوضأ منه » والحديث ضعيف رواه أبو داود ٨٤ . وابن ماجه ٣٨٤ ـ ٣٨٥ وانظر شرح معاني الآثار (١ / ٩٤) للطحاوي حيث لم يجوز الوضوء به.

قلنا : لا نسلم انه اذا خالف النص كان ذلك علة لصاحب الشرع حتى لا يجوز أن يتناقض فيه . فيجب أن يثبتوا / ٨٠ - ب / به علة حتى يصح هذا الدليل .

ثم يبطل به اذا عارضه نص كتاب ، أو خبر متواتر . فانه يؤدي الى نقض علة صاحب الشرع على زعمهم ، ثم يقبل ، ويقدم على القياس .

وعلى أنه متى خالف النص زدنا فيه وصفا آخر فمنع من دخول النقض . ويخالف هذا اذا ورد النص مخالفا لأدلة العقل . فانه لا يمكن الزيادة في أدلة العَقل . وهاهنا يمكن . فافترقا .

ولأن الشرع لا يجوز أن يرد بما يخالف أدلة العقول . فعلمنا أنه خطأ من الراوي . وليس كذلك هاهنا . فانه يجوز أن يرد النص بما يخالف القياس . فافترقا .

* * *

مسألة (١٢)

اذا روى الخبر اثنان ، وتفرد أحدهما بزيادة ، قبلت الزيادة [١] .

(١) ظاهر هذا الكلام من الشيرازي قبول الزيادة مطلقا . دون الاشارة الى أي قيد . تعدد المجلس أو اتحد . تعدد الراوي أو اتحد . غيرت الزيادة أم لم تغير . وهو ما نقله امام الحرمين عن الامام الشافعي رضي الله عنه . حيث لم يتعرض لذكر أي قيد في حكاية مذهبه . كما قاله ابن السبكي في الابهاج (٢ / ٢٢٩) والاسنوي في نهاية السول (٢ / ٢٢٩) وهو أيضا ظاهر عبارة الغزالي في المنخول (ص / ٢٨٣) بتحقيقنا . والمستصفى (١ / ١٠٧) حيث أطلق العبارة ولم يقيدها .

وذهب البعض كالبصري . والرازي . وأتباعه . والآمدي . وابن الحاجب في المنتهى والمختصر . وابن السبكي الى التفصيل فقالوا :

ان كان المجلس مختلفا فلا نعرف خلافا في قبول الزيادة .

وأما ان اتحد المجلس . فان كان من لم يرو الزيادة قد انتهوا الى عدد لا يتصور في العادة غفلتهم عن سماع تلك الزيادة وفهمها . فلا يخفى أن تطرق الغلط والسهو الى الواحد فيما نقله من الزيادة . ويكون أولى من تطرق ذلك الى العدد المفروض . فيجب ردها . وشرط ابن السمعاني في عدم القبول في هذه الحالة أن يقول الجماعة : انهم لم يسمعوه . قال فانهم اذا لم يقولوا ذلك يجوز أن يكونوا رووا بعض الحديث . ولم يرووا البعض الآخر لغرض لهم . واختار ابن السبكي هذا القيد لابن السمعاني في الابهاج بعد أن ذكره فيه وقال : الا أن تكون الزيادة مما تتوفر الدواعي على نقلها .

وان لم ينتهوا الى هذا الحد فتلك الزيادة اما أن لا تغير اعراب الباقي . أو تغير . فان لم تغير قبلت عند البصري أبي الحسين . والآمدي . والبيضاوي . وابن الحاجب في المنتهى دون المختصر . وقال الامام الرازي : تقبل الا أن يكون الممسك عن الزيادة أضبط من الراوي لها . وأن لا يصرح بنفيها . فان صرح وقع التعارض . وقال بعض المحدثين وهو رواية عن أحمد : لا تقبل مطلقا .

وان غيرت الاعراب . فان كان أحدهما أضبط عمل بروايته . والا فالترجيح كما قاله أبو الحسين البصري . وأطلق الآمدي . والرازي . وأتباعه عدم القبول .

وذهب أبو عبد الله البصري الى قبولها أثرت في اللفظ أو لم تؤثر اذا أثرت في المعنى كما قاله البصري أبو الحسين .

وقبلها القاضي عبد الجبار اذا أثرت في المعنى دون اللفظ . ولم يقبلها اذا أثرت في الاعراب كما قال أبو الحسين .

انظر الاحكام للآمدي (٢ / ٩٨) العضد على ابن الحاجب حاشية السعد (٢ / ٧٢) الابهاج بشرح المنهاج (٢ / ٢٢٨) المعتمد لأبي الحسين البصري (٢ / ٦٠٩) المنخول للغزالي (ص / ٢٨٣) بتحقيقنا . جمع الجوامع شرح المحلي حاشية العطار (٢ / ١٦٦) والمستصفى (١ / ١٠٧) اللمع (ص / ٤٦) وغيرها من كتب الأصول . =

وقال بعض أصحاب الحديث : لا تقبل الزيادة أصلا[2] .

لنا : هو أن هذه الزيادة لا تنافي المزيد عليه، فهو كما لو انفرد أحدهما بزيادة حديث لا يرويه الآخر .

ولأنه يجوز أن يكون أحدهما سمع الحديث من أوله الى آخره ، والآخر سمع بعضه ، أو أحدهما ذكر الحديث كله . والآخر نسي بعضه . فلا يجوز رد الزيادة بالشك .

ولأن الخبر كالشهادة ، ثم في الشهادة : لو شهد شاهدان على رجل أنه أقر بألف ؛ وشهد آخران أنه أقر بألف وخمسمائة ، فانه تثبت الزيادة ، فكذلك في الخبر .

ولأنه لو كان ما انفرد به أحدهما مما لا يقبل ، لوجب أن لا يقبل ما انفرد به أُبَيّ ، وابن مسعود في القراءات ، لأنها روايات انفردوا بها عن الصحابة .

واحتجوا : بأنهما مشتركان في السماع ، فلو كانت الزيادة صحيحة لاشتركا فيها .

قلنا : تبطل بما ذكرناه من الشهود ، على أنا بينا أنه يجوز سماع البعض دون البعض ، ويجوز أن يشتركا في الجميع وينسى أحدهما بعضه ، واذا احتمل هذا لم يجز رد الزيادة .

قالوا : ولأن في التقويم يقدم قول من قَوَّمَ بالنقصان ، فكذلك في الخبر .

قلنا : هذا مخالف للتقويم ، / ٨١ ـ أ / فان شهادة المقوم معارضة في الزيادة ، ألا ترى أن من قوم بالنقصان ، يذكر أنه عرف السلعة ، وسعر السوق ، ولا تساوي الا

= هذا وللأحناف تفصيل بين ما اذا كان راوي الزيادة واحدا أو متعددا ، فيعملون بالزيادة ، فيما اذا كان الراوي للحديثين واحدا ، فأما اذا اختلف الراوي ، فيجعلونهما كالخبرين ، ويعملون بهما ، كما هو مذهبهم ، في أن المطلق لا يحمل على المقيد في حكمين .

انظر تقرير التحبير (٢ / ٢٩٣) تيسير التحرير (٣ / ١٠٨) أصول السرخسي (٢ / ٢٥) فتح الغفار بشرح المنار (٢ / ١١٨) .

وانظر ما كتبناه حول هذه المسألة فيما خالف فيه الشيرازي الجمهور من الدراسة .

(٢) نسبه الغزالي في المنخول (ص / ٢٨٣) لأبي حنيفة رضي الله عنه . وقد عرفت تفصيل مذهب الأحناف في المسألة . وهو منسوب أيضاً للامام أحمد في احدى الروايتين عنه كما علمت أثناء الكلام في التعليق .

كذا . ومن قوم بالزيادة . يذكر أنه عرف السلعة . وسعر السوق . وهو يساوي كذا . وليس كذلك في الخبر . فان من روى الخبر ناقصا . لا يمنع الزيادة . فلا يقدح في صحتها . فوجب الأخذ بها .

قالوا : ما اتفقنا عليه من الخبر يقين . والزيادة مشكوك فيها . فلا يترك اليقين بالشك .

قلنا : فيجب اذا انفرد أحدهما بخبر لم يروه الآخر أن لا يقبل . فيقال : أحد الخبرين يقين . والآخر مشكوك فيه . فلا يترك اليقين بالشك .

على أنا لا نقول : إن الزيادة مشكوك فيها . بل هي ثابتة على مقتضى الظاهر . لأنه ثقة . فلو لم يسمع . لما ذكر . والأخذ بالظاهر من الأخبار واجب .

قالوا : اذا انفرد واحد من الجماعة بزيادة . فقد خالف اجماع أهل العصر . فهو كالواحد اذا خالف الإجماع .

قلنا : المعنى هناك أن أهل الاجتهاد أجمعوا على خطئه . فوزانه من مسألتنا أن يجمع أهل الاجتهاد على إبطال الزيادة . فتسقط . وأما هاهنا فانهم لم يقطعوا بإبطال الزيادة . فوجب الأخذ بها .

قالوا : لو كان لهذه الزيادة أصل . لما خص رسول الله ﷺ بعضهم بها . لأن في ذلك تعريضا للباقين للخطأ .

قلنا : لا نقول إنه خص بعضهم بالزيادة . بل حدث الجميع بالحديث كله . ولكن نسي بعضهم بعض الحديث . اولم يحضر بعضهم من أول الحديث الى آخره .

وعلى أنه يجوز أن لا يحدث بعضهم بجميع الحديث على التفصيل اذا لم تدع الحاجة الى البيان . وانما لا يجوز ذلك عند الحاجة . فسقط ما قالوه .

قالوا : ولأنه قد جرت عادة الرواة بتفسير الأحاديث . وادراج ذلك في جملة الخبر . فلا يؤمن أن تكون هذه الزيادة من هذا الجنس . فيجب أن لا تقبل / ٨١ - ب / .

قلنا : اذا أسنده الى النبي ﷺ . فالظاهر أن الجميع من قوله ﷺ .

على أنه لو كان هذا دليلا في ابطال الزيادة . لوجب أن يجعل ذلك طريقا في رد الأخبار أصلا[٣] . فيقال : ان الرواة يغلطون . فيروون عن النبي ﷺ ما ليس عنه . فلا يؤمن أن تكون هذه الأخبار من ذلك الجنس . فلما بطل هذا في رد الخبر أصلا . بطل في رد الزيادة

* * *

(٣) في نسخة أخرى « رأسا » أشار اليها في هامش الأصل .

مَسْأَلَة (١٣)

اذا روى الثقة حديثا مسندا ، وأرسله غيره ، لم يقدح ذلك في الرواية ، وكذلك اذا رفعه أحدهما ، ووقفه الآخر على الصحابي[١] .

وقال بعض أصحاب الحديث : ان ذلك يقدح في رواية من وصله وأسنده[٢] .

لنا : هو أنه من أرسل ذلك منهما ، يجوز أن يكون قد أغفل من سمع منه ، واختار إرساله لغرض .

والذي وقفه يجوز أن يكون قد سمع فتوى الصحابي عن نفسه ، فان من عنده حديث يجوز أن يرويه مرة ويفتي به أخرى ، فلا يجوز رد ما أسنده الثقة .

واحتجوا : بأنه لو كان أحدهما مسندا ، أو مرفوعا ، لشاركه الآخر في اسناده ورفعه ، كما شاركه في سماعه .

والجواب : هو أنه يجوز أن يكون قد أرسله ووقفه لما بيناه ، فلا يجوز أن يجعل ذلك قدحا في روايته .

---

(١) الخلاف في هذا المسألة كالذي في سابقتها ، اذ هو زيادة ثقة كما قال ابن الهمام في التحرير ، قال : والاسناد مع الارسال زيادة ، وكذا الرفع مع الوقف ، والوصل مع القطع ، خلافا لمن قدم الأحفظ أو الأكثر ، انظر تقرير التحبير (٢ / ٢٩٤) .

وقال ابن الحاجب : واذا أسند وأرسلوه ، أو وقفه ورفعوه ، أو وصله وقطعوه ، فكالزيادة ، رفع الحاجب (١ / ق ٢٧٣ ـ أ) .

(٢) في هامش الأصل قوله : « مثال المرسل لمن أسند قوله عليه السلام : لا نكاح الا بولي ، فيقول المخالف : هذا أبو بردة عن النبي عليه السلام مرسلا ، قلنا قد رواه أبو داود وغيره مسندا عن أبي بردة عن النبي عليه السلام ، ومثال الموقوف : ما روى عنه عليه السلام « لا نكاح الا بولي مرشد » فيقول المخالف : هذا موقوف على ابن عباس ، فنقول : قد روى مسندا عن ابن عباس » من شرح اللمع اهـ من حاشية الأصل .

مسألة (١٤)

مراسيل غير الصحابة ليست بحجة[١].

وقال مالك وأبو حنيفة: هو حجة، وهو قول المعتزلة[٢].

وقال عيسى بن أبان: تقبل مراسيل الصحابة، والتابعين، وتابع التابعين، ولا تقبل مراسيل من بعدهم، الا أن يكون اماما[٣].

لنا: ما استدل به الشافعي - رضي الله عنه - وهو أن الخبر كالشهادة. والدليل عليه أن العدالة معتبرة في كل واحد منهما. ثم ثبت أن الارسال في الشهادة يمنع صحتها. فكذلك هاهنا في الخبر.

---

(١) هذا هو مذهب امام الأئمة الشافعي - رضي الله عنه وأرضاه - وأحمد في أحد قوليه. وأهل الظاهر. وجمهور الأئمة من حفاظ الحديث ونقاد الأثر. والقاضي أبو بكر الباقلاني. وأبو زرعة الرازي. وأبو حاتم. وابنه عبد الرحمن. ويحيى بن سعيد القطان. واختاره الامام الرازي. وأتباعه. والغزالي في المستصفى.

وانظر الاحكام (٢ / ١١٢) والمنتهى لابن الحاجب (ص / ٦٤). والمنخول (ص / ٢٧٢) والمستصفى (١ / ١٠٧) والابهاج ونهاية السول (٢ / ٢٢٣).

(٢) وهو قول الامام أحمد في أشهر الروايتين عنه. وأبي هاشم من المعتزلة. وتبعهم الامام الآمدي في الاحكام ومنتهى السول.

والقائلون بحجية المرسل منهم من قدمه على المسند كابن أبان. والبزدوي. وصاحب التنقيح. وهذا غلو. وذهب الباقون الى ترجيح المسند عليه.

(٣) هذا ويوجد في المسألة مذهبان آخران:

الأول: وهو لأبي بكر الرازي، والسرخسي. وهو أن مرسل من كان من القرون الثلاثة الأولى حجة. ما لم يعرف منه الرواية مطلقا عمن ليس بعدل ثقة. ومرسل من كان بعدهم. لا يكون حجة. الا من اشتهر بأنه لا يروى الا عمن هو عدل ثقة.

الثاني: وهو لابن الحاجب في المختصر والمنتهى. وابن الهمام في التحرير. وهو أن مرسل العدل يقبل مطلقا ان كان من أئمة النقل سواء أكان من أهل القرون الثلاثة الأولى. أم لا. وأما اذا لم يكن من أهل النقل. فلا يقبل مرسله. سواء أهل القرون الثلاثة الأولى ومن بعدهم.

هذا ولقد صنفت في حجية الحديث المرسل بحثا طويلا ونفيسا استقصيت فيه الكلام على حجية المرسل. وأثره في الفقه الاسلامي مع التمثيل لأثر الخلاف فيه وتحقيق مذهب الشافعي في الموضوع. فليرجع اليه من شاء.

فان قيل : الشهادة آكد من الخبر . ألا ترى أن الشهادة لا تقبل من / ٨٢ ـ أ / العبد . ولا من شهود الفرع مع حضور شهود الأصل . والأخبار تقبل من العبد . وتقبل من الراوي مع حضور المروي عنه ؟ فدل على الفرق بينهما .

قيل : هما وان افترقا فيما ذكرتم . الا أنهما يتساويان في اعتبار العدالة . والإرسال يمنع ثبوت العدالة فيهما . فيجب أن يمنع صحتهما .

وأيضا : هو أن من شرط الخبر عدالة الراوي . فاذا روى مرسلا . جهلت عدالة الراوي . فيجب أن لا يقبل .

فان قيل : الظاهر أنه لم يرو الا عن عدل .

قيل : ليس الظاهر ما ذكرتم . بل يجوز أن يروى عن عدل وغير عدل . وقد جرت عادة أصحاب الحديث بالرواية عن كل أحد . ولهذا قال ابن سيرين[٤] : « لا تأخذوا بمراسيل الحسن وأبي العالية[٥] . فانهما لا يباليان ممن أخذا » وعلى أن عندهم لو أرسل عمن لا يعرفه . ولا يعرف عدالته . لجاز العمل به . فسقط ما قالوه

واحتجوا : بأن الراوي لا يرسل الحديث الا ممن يقطع بصحته . وثبوت طريقه . ولهذا روي عن ابراهيم[٦] أنه قال : « اذا رويت عن عبد الله وأسندت . فقد حدثني واحد . واذا أرسلت فقد حدثني جماعة » .

---

(٤) هو محمد بن سيرين الأنصاري . أبو بكر البصري . امام وقته . روى عن أنس . وزيد بن ثابت . وأبي هريرة . وعائشة . وعنه الشعبي . وقتادة . والاوزاعي وخلق . كان ثقة . فقيها . ورعا . مات سنة عشر ومائة .

(الخلاصة ص ٢٨٠ تقريب التهذيب ٢ / ١٦٩ العبر ١ / ١٣٥ ـ شذرات الذهب ١ / ١٣٨ ـ تذكرة الحفاظ ١ / ٧٧) .

(٥) هو رفيع بن مهران . أبو العالية الرياحي . وهو تابعي . ثقة . كثير الارسال . مات سنة تسعين . وقيل ثلاث وتسعين على قول ابن حجر . وعكسه الذهبي في العبر . قال أبو بكر بن داود : ليس أحد بعد الصحابة أعلم بالقرآن من أبي العالية . وكان قد قرأ القرآن على أبي .

(تقريب التهذيب ١ / ٢٥٢ ـ ميزان الاعتدال ٢ / ٥٤ ـ العبر ١ / ١٠٨ ـ شذرات الذهب ١ / ١٠٢) .

(٦) هو ابراهيم بن يزيد النخعي . أبو عمران . فقيه ثقة . كثير الارسال مات سنة ست وتسعين .

وقال الحسن وقد أرسل حديثا فسئل عنه فقال : « حدثني به سبعون بدريا » . فدل على أن المرسل [7] كالمسند . وأقوى منه .

قلنا : يجوز أن يكون قد أرسل لما ذكرتم . ويجوز أن يكون قد أرسل لأنه نسي المروي عنه . وهذا هو الأكثر . لأنه جرت العادة أنهم يقولون عند النسيان : « قال النبي عليه السلام » . وعند الذكر والحفظ يذكرون الاسناد . ويجوز أن يكون [8] قد أرسل لأنه لم يرض الرواية عنه . أو يستنكف عن الرواية عنه . واذا احتمل هذا . سقط ما ذكروه .

وعلى أن أكثر مافي هذا أن يكون المروي عنه عنده ثقة . فأرسل عنه . وبهذا القدر لا يلزمنا العمل به / ٨٢ - ب / حتى يبينه لنا . فننظر في عدالته .

قالوا : ولأن الظاهر أنه لا يرسل الا عند صحة الحديث . لأنه متى شك بين اسناده حتى تلزمه عهدته . فلما رأيناه أرسل . دل على صحة الحديث .

والجواب : أنا قد بينا أنه يحتمل ارساله لما ذكروه . ويحتمل ما بيناه . والجميع [9] معتاد متعارف . فلا يصح حمل الأمر على أحد الوجهين دون الآخر

وعلى أن هذا كله يبطل بالشهادة على الشهادة . فانه اذا لم يسم شاهد الفرع شاهد الأصل لم يصح . وان كان الظاهر أنه ماترك تسميته الا لصحة الأمر عنده .

قالوا : ولأن المروي عنه لا يخلو ، اما أن يكون على صفة يقبل خبره . أو لا يقبل خبره ولا يجوز أن يكون على صفة لا يقبل خبره لأنه لو كان كذلك . لوجب أن يكون الارسال عنه يقدح في دين الراوي عنه . حتى لا يقبل مسنده . ولما ثبت أن مسنده يقبل . دل على أن المروي عنه على صفة يقبل خبره . فوجب قبول المرسل عنه .

قلنا : يجوز أن يكون على صفة لا يقبل خبره . ولكن لا يقدح ذلك في سند الراوي عنه . لأنه يجوز أن لا يعرفه . وهو ممن يعتقد جواز الرواية عن المجاهيل . ويجوز أن يكون قد نسي اسمه . فلا يجب القدح في عدالته .

---

(٧) في نسخة « المراسيل » أشار اليها في هامش الأصل .

(٨) في الأصل أن قد يكون أرسل وفيه تقديم قد والصواب تأخيرها كما أثبته .

(٩) في الأصل « والجمع » وأظنه تحريفاً وصوابه ما أثبته .

وعلى أن أكثر ما فيه أن يكون المروي عنه عدلا عنده . فأرسله لذلك . وعدالته عنده لا تكفي في وجوب العمل حتى ينظر في حاله .

وعلى أنه لو كان هذا دليلا في ارسال الخبر . لوجب أن يجعل دليلا في ارسال الشهادة . فيقال : المشهود على شهادته لا يخلو من أن يكون مردود الشهادة فيجب أن يوجب ذلك قدحا في عدالة هذا الشاهد . فلا تقبل شهادته في شيء .أو مقبول الشهادة . فيجب قبول الشهادة عليه مع الارسال . ولما بطل هذا في الشهادة . بطل في الأخبار

قالوا : من قبل مسنده . / ٨٣ ـ أ / قبل مرسله . كالصحابة .

والجواب : أن أبا اسحق الاسفراييني لم يسلم هذا . وقال : لا تقبل مراسيل الصحابة . كما لا تقبل مراسيل التابعين . والمذهب : أنه تقبل مراسيلهم . لأنهم لا يرسلون الا عن الصحابة . وقد ثبتت عدالتهم . فلا يحتاج الى النظر في أحوالهم . والتابعون يروي بعضهم عن بعض . وعدالتهم غير ثابتة . فوجب الكشف عن حالهم .

قالوا : ولأنه ارسال . فأشبه ارسال ابن المسيب[١٠] .

قلنا : من أصحابنا من قال : مراسيله ومراسيل غيره سواء . والشافعي ـ رضي الله عنه ـ استحسن مراسيله في الترجيح بها[١١] . ومنهم من سلم . لأنها تتبعت فوجدت مسانيداً عن[١٢] الصحابة . وهذا المعنى لم يثبت في مراسيل غيره فافترقا .

قالوا : لو لم يكن المرسل[١٣] حجة . لما اشتغل الناس بروايته وكتبه .

---

(١٠) هو شيخ الاسلام . فقيه المدينة . المخزومي أبو محمد . ولد لسنتين خلتا من خلافة عمر . وسمع منه شيئا . وسمع من عثمان . وزيد . وعائشة . وسعد . وأبي هريرة وخلق . كان واسع العلم . فقيه النفس . متين الديانة . توفي سنة ٩٤ وقيل غير ذلك .

(تذكرة الحفاظ ١ / ٥٤ ـ العبر ١ / ١١٠ ـ شذرات الذهب ١ / ١٠٢ ـ الخلاصة ١٢١ ـ) .

(١١) انظر تفصيل مذهب الشافعي في قبول مرسل ابن المسيب في « الحديث المرسل حجيته وأثره » ص ٣٧ ـ ٤٠ . فقد بينت فيه حقيقة مذهب الشافعي بالنسبة لمراسيل سعيد بيانا شافيا .

(١٢) في الأصل « اعلى » ولا معنى لها . ولعله من تحريف الناسخ . والمثبت والله أعلم هو الصواب و« مسانيداً » هكذا في الأصل منونة .

(١٣) في نسخة أخرى « المراسيل » أشار اليها في هامش الأصل .

قلنا : يجوز أن يكون قد اشتغلوا بروايته ، وكتبه للترجيح به ، أو ليعرف ، كما كتب أخبار الفساق ، ومن لا يثبت بروايته حديث ، ولهذا قال الشعبي[١٤] ، حدثني الحارث الأعور[١٥] ، وكان ـ والله ـ [١٦] كذابا .

ولأنا نشتغل برواية النسوخ من الاحكام ، وان لم يتعلق بها حكم .



---

(١٤) هو عامر بن شراحيل الشعبي ، أبو عمرو ، ثقه ، مشهور ، فقيه ، قال مكحول ، ما رأيت أفقه منه ، مات بعد المائة .

(١٥) هو الحارث بن عبد الله الهمداني ، الأعور ، من كبار علماء التابعين على ضعفه ، ترجم له في الميزان (١ / ٤٣٥) ترجمة واسعة ، توفي سنة خمس وستين .

(١٦) والعبارة المحفوظة عن الشعبي ، حدثني الحارث الأعور وكان كذابا ، كما في الميزان (١ / ٤٣٥) . ومسلم (١ / ٩٨) شرح النووي .

مسألة (١٥)

اذا قال الصحابي أمِرْنا بكذا ، أو نهينا عن كذا ، أو من السنة كذا ، فهو كالمسند الى رسول الله ﷺ .

وقال أبو بكر الصيرفي[١] : لا حجة في ذلك[٢] ، وهو قول بعض أصحاب أبي حنيفة[٣] .

لنا : هو أن إطلاق الأمر والنهي والسنة . يرجع الى رسول الله ﷺ .

والدليل عليه : أن أنس بن مالك كان يقول : « أُمِرَ بلال أن يُشْفع الأذان ، ويوتر الاقامة »[٤] . ولم يقل له أحد : من الآمر بذلك ؟ فدل على أن إطلاق الأمر يقتضي ما ذكرناه .

ولأنه لا خلاف أنه لو قال : أرخص لنا في كذا ، لرجع ذلك الى رسول الله / ٨٣ ـ ب / ﷺ . فكذلك اذا قال : أمرنا بكذا ، أو نهينا عن كذا ، ولا فرق بينهما ..

واحتجوا : بأن السنة قد تطلق والمراد بها سنة رسول الله ﷺ ، وتطلق والمراد بها سنة غيره ، والدليل عليه : قول علي عليه السلام في الخمر : « جلد النبي ﷺ في الخمر أربعين ، وجلد أبو بكر ـ رضي الله عنه ـ أربعين ، وجلد عمر

---

(١) وهو قول الامام الغزالي في المنخول (ص / ٢٧٨) وأبي بكر الاسماعيلي .

(٢) ونقله امام الحرمين عن المحققين بالنسبة لقوله « من السنة كذا » ونسبه المازري الى الشافعي في الجديد ، والصواب ـ كما قال ابن السبكي في رفع الحاجب (١ / ق ٢٦٦ ـ ب) ـ خلافه عن الشافعي في الجديد .

(٣) منهم الكرخي ، والسرخسي ، بالنسبة لقوله : أمرنا أو نهينا ، والكرخي ، والسرخسي ، والبزدوي ، والرازي ، وأبي زيد ، بالنسبة لقوله : من السنة . (انظر تيسير التحرير (٣ / ٦٨) أصول السرخسي (١ / ٣٨٠) .

(٤) الحديث أخرجه البخاري كتاب الأذان باب ٣ ، ومسلم ، وأحمد ، وأبو داود ٥٠٨ ـ ٥٠٩ والترمذي ١٩٣ ـ وابن ماجه ٧٢٩ ـ ٧٣٠ ـ ٧٣١ ـ والنسائي (٢ / ٤) ، المجتبى .

ثمانين . وكل سنة »[٥] فأطلق السنة على ما فعله رسول الله ﷺ ، وعلى ما فعله أبو بكر ، وعلى ما فعله عمر ـ رضي الله عنهما .

وقال عليه السلام : « عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي ، أبي بكر وعمر »[٦]

والجواب : أن عليا ـ عليه السلام ـ أراد بالسنة سنة النبي ﷺ ، لأن الزيادة على الأربعين كانت تعزيراً ، والضرب بالتعزير ثبت بالسنة .

وأما قوله : « عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي »[٦] فهي سنة مقيدة منسوبة الى أبي بكر وعمر . وكلامنا في السنة المطلقة . وحكم المطلق مخالف لحكم المقيد .

قالوا : ولأن الصحابي قد يجتهد في الحادثة . فيؤديه اجتهاده الى حكم . ويضيف ذلك الى رسول الله ﷺ ، لأنه يقيس على ما سمع منه . ويستنبط مما أخذ عنه . واذا احتمل هذا ، لم يجز أن يجعل ذلك سنة مسندة . كما لو قال : هذا حكم الله تعالى ، لم يجز أن يصير ذلك كآية من القرآن .

والجواب : هو أنه وان جاز أن يسمى ما عرف بالقياس سنة . الا أن الظاهر من السنة ما حفظ عن رسول الله ﷺ . واللفظ يجب أن يحمل على الظاهر . فبطل ما قالوه . والله أعلم[٧] .

★ ★ ★

---

(٥) خبر علي هذا أخرجه مسلم ١٧٠٦ . وأبو داود ٤٤٨٠ وابن ماجه ٢٥٧١ .

(٦) الحديث أخرجه ابن ماجه ٤٢ ـ ٤٣ . وأحمد بن حنبل . (١ / ١٨٨) ترتيب المسند . وأبو داود ٤٦٠٧ . والدارمي ٩٦ .

(٧) لم يتعرض الشيرازي لهذه المسألة في اللمع .

مسألة (١٦)

اذا قال الصحابي : كنا نفعل على عهد رسول الله ﷺ كذا وكذا ، فهو كالمسند الى رسول الله

وقال بعض أصحاب أبي حنيفة : ليس كالمسند[1] / ٨٤ ـ أ / .

لنا : أن الظاهر من حال الصحابة أن لا يقدموا على أمر من أمور الدين . والنبي ﷺ بين أظهرهم ، الا عن أمره ، فصار ذلك كالمسند اليه .

ولأنه انما يضاف ذلك الى عهد رسول الله ﷺ لفائدة ، وهو أن يبين أن النبي ﷺ علم بذلك ، ولم ينكره ، فوجب أن يصير كالمسند .

واحتجوا : بأنهم كانوا يفعلون في عهد النبي عليه السلام مالا يكون مسندا . ألا ترى أنهم لما اختلفوا في التقاء الختانين قال بعضهم : « كنا نجامع على عهد رسول الله ﷺ ونكسل فلا نغتسل . فقال له عمر : أو علم النبي ﷺ ذلك فأقركم عليه ؟ فقال : لا . فقال : فمه »[2]

وقال جابر : « كنا نبيع أمهات الأولاد على عهد رسول الله ﷺ »[3] .

---

(١) ذكر ابن الهمام في التحرير أنه لا يعلم خلافا في هذه المسألة . وانها من قبيل المرفوع الا عن الاسماعيلي أبي بكر . كما في تيسير التحرير (٣ / ٧٠) .

قلت : من حفظ حجة على من لم يحفظ . واثبات الشيرازي للخلاف دليل على وجوده عن غير الاسماعيلي . اذ هو شافعي . وقد تعقب الشارح ابن الهمام في تقرير التحبير (٢ / ٢٦٤) .

واذا لم نقل بأنه من قبيل المرفوع أو قلنا . فهل هو من قبيل الاجماع لأنه اسند الى الجماعة أم لا لأنه يحتمل عود الضمير للبعض . الأكثر على أنه يسند للجماعة .

هذا ولم يتعرض الشيرازي لهذه المسألة في اللمع . وانظر الاحكام (٢ / ٨٩) والمنتهى لابن الحاجب (ص / ٦٠) .

(٢) مر تخريج التقاء الختانين . وخبر عمر هذا رواه الطبراني في الكبير . وأحمد (مجمع الزوائد ١ / ٢٦٦) .

(٣) حديث جابر أخرجه أبو داود ٣٩٥٤ . وابن ماجه ٢٥١٧ . والنسائي . وابن حبان ١٢١٥ زوائد ابن حبان . وأحمد بن حنبل (١٤ / ١٦١) ترتيب المسند . والدار قطني (٤ / ١٣٥) .

قلنا : أما التقاء الختانين فما كان يجب به الغسل في ابتداء الاسلام . وكانوا يجامعون ولا يغتسلون . ثم نسخ ذلك . فكان ذلك مفعولا في زمن النبي ﷺ . فلما نسخ . لم يعلم بعضهم بالنسخ . واستمر على ذلك . وحال الاستدامة والاستمرار يجوز أن يخفى أمره .

فأما الإقدام على ابتداء الشيء . فلا يفعل الا عن اذن النبي عليه السلام .

وأما حديث جابر . فالمراد به : أمهات الأولاد في غير ملك اليمين . وهو أن يتزوج جارية لهم . وذلك جائز .

* * *

مسألة (١٧)

اذا قال الصحابي: قال رسول الله ﷺ ، فهو كالمسند اليه سماعا منه.

وذهب بعض الناس الى أنه ليس كالمسند اليه سماعا، وهو قول الأشعرية[١].

لنا: هو أن الظاهر أنه ما قطع بلنه قال[٢] النبي عليه السلام، الا وقد سمع منه، فوجب أن يحمل الأمر على السماع.

واحتجوا: بأنه يجوز أن تكون بينهما واسطة، فيضيف الى النبي ﷺ من جهتهم. ولهذا قال أنس: « ما كل / ٨٤ ـ ب / ما نحدثكم به سمعناه من رسول الله ﷺ ».

وقيل: انه ليس مما يرويه ابن عباس عن النبي ﷺ الا أربعة[٣] أحاديث.

والجواب: أنه يحتمل ما ذكرتم، ولكن الظاهر ما ذكرناه.

والدليل عليه: أن أنسا قال: « ليس كل ما نحدثكم به سمعناه عن رسول الله ﷺ ». وهذا يدل على أن ظاهر الرواية يقتضي السماع. ولولا ذلك ما احتاج الى هذا البيان. فاذا كان هذا هو الظاهر، وجب أن يحمل الخبر عليه.

---

(١) منهم القاضي أبو بكر الباقلاني. قال الآمدي: وعنده محتمل متردد. والأكثرون على خلافه. وهو الأظهر. وتردد القاضي بين أن يكون قد سمعه منه عليه السلام أو من غيره. انظر الاحكام (٢ / ٨٦) منتهى السول (١ / ٨٣).

(٢) كذا في الأصل.

(٣) في الأصل « الأربعة » والمثبت هو الصواب وانظر تحقيق مسألة عدد الأحاديث التي رواها ابن عباس عن النبي ﷺ في « الحديث المرسل حجيته وأثره » ص ٧٢.
هذا ولم يتعرض الشيرازي أيضا لهذه المسألة في اللمع.

مسألة (١٨)

اذا قال : حدثني فلان عن فلان ، فالظاهر أنه متصل[1] **.**

ومن الناس من قال : حكمه حكم المرسل[2] **.**

لنا : هو أن الظاهر أنه سمع كل واحد منهم ممن يروى عنه . لأنه لو كان بينهما واسطة . لبين ذلك .

واحتجوا : أن الرواية عنه . لا تقتضي السماع منه . ألا ترى أنه يقال . روى فلان . عن فلان وان كان بينهما واسطة . كما يقال : روى عنه . وان لم يكن بينهما واسطة . واذا كان اللفظ يطلق على الأمرين . لم يكن حمله على الاتصال . بأولى من حمله على الإرسال .

قلنا : اللفظ وان كان يستعمل في الأمرين جميعا . الا أن الظاهر منه السماع والاتصال . لأن الأصل عدم الوسائط . فوجب أن يحمل الأمر عليه .

* * *

---

(١) يعرف هذا النوع من الحديث عند علماء المصطلح بالحديث المعنعن . والقول الراجح عندهم فيه أنه يحكم لمثل هذا السند بالاتصال . الا ان كان الراوي مدلسا . فيشترطون في هذه الحالة تصريحه بالسماع ممن روى عنه . ويشترطون أيضا للحكم بالاتصال اللقاء بين الراوي والمروي عنه . ولكن مسلم لم يشترط اللقاء . بل اكتفى بالمعاصرة .

انظر علوم الحديث لابن الصلاح ص ٥٦ . فتح المغيث شرح ألفية الحديث للسخاوي (١ / ١٥٥) تدريب الراوي ص ١٣٢ . صحيح مسلم شرح النووي (١ / ١٢٧) . وغيرها من كتب مصطلح الحديث .

(٢) نسبه السخاوي في فتح المغيث للقاضي أبي بكر الباقلاني . فتح المغيث شرح ألفية الحديث للعراقي (١ / ١٥٧) .

مسألة (١٩)

لا يقبل الخبر الا ممن تعرف عدالته[1] .

وقال أبو حنيفة[2] : اذا عرف اسلامه ، جاز قبول روايته[3] .

لنا : هو أن كل خبر لا يقبل من الفاسق ، لم يقبل من مجهول الحال ، كالشهادة .

ولأنا لو جوزنا قبول الأخبار ممن جهلت عدالته ، لم يبق أحد من أهل البدع الا روى ما يوافق بدعته ، فتتسع البدع ، ويكثر الفساد ، وهذا لا يجوز .

واحتجوا : بأن النبي عليه السلام قال للأعرابي الذي شهد عنده بالهلال : « أتشهد أن لا اله الا الله ، وأني رسول الله ؟ قال : نعم » وأمر بالصوم ، ولم يسأل عن العدالة / ٨٥ ـ أ / .

والجواب : هو أنه يحتمل أن يكون قد عرف عدالته ، فلم يسأل عنها .

قالوا : ولأن الأصل في المسلم العدالة ، فوجب أن يحمل الأمر عليه .

---

(١) هذا مذهب الشافعي ، وأحمد بن حنبل ، وأهل الحديث ، وأكثر أهل العلم ، واذا جهلت العدالة ، فاما أن تجهل ظاهرا وباطنا مع جهالة العين ، أو معرفتها ، قال ابن السبكي : وهذان لم يقل أحد من أصحابنا بقبول روايتهما ، أو مجهول العدالة باطنا ولكن ظاهره لا ينافي العدالة ، وهو المستور ، وهذا ما فيه خلاف بين أئمتنا ، قال الأستاذ أبو بكر بن فورك ، وسليم بن أيوب الرازي يحتج به ، والجمهور لا . انظر الابهاج ونهاية السول (٢ / ٢٠٦) ورفع الحاجب،والاحكام (٢ / ٧٠) والمنتهى لابن الحاجب (ص ٥٦) .

(٢) هو النعمان بن ثابت بن زوطي ، الامام أبو حنيفة ، وهو أعرف من أن يعرف توفي سنة ١٥٠ هـ .

(٣) قلت ، قد قيد بعض أصحاب أبي حنيفة قبول الرواية من المستور بالصدر الأول ، وهم أهل القرون الثلاثة الأولى ، وأما في زماننا فلا ، لكثرة الفسق ، والفساد في الناس ، فالمستور كالفاسق ، لا يقبل حتى تعرف عدالته ، كما قاله البزدوي في أصوله (٣ / ٢٠) من كشف الأسرار ، بل ذهب السرخسي الى عدم قبول روايته مطلقا مالم تتبين عدالته ، انظر أصول السرخسي (١ / ٣٧٠) ، وانظر فواتح الرحموت (٢ / ١٤٦) .

قلنا : لا نسلم ، بل الأصل في الصبيان عدم العدالة ، لعلة التحصيل والعقل ، وبعد البلوغ يحتمل أن يكون عدلا ، ويحتمل أن يكون فاسقا ، فوجب التوقف فيه ، حتى نعلم باطن الحال .

ولأن هذا يبطل بالشهادة ، فانها لا تقبل من المجهول ، وان كان الأصل في الناس العدالة ، فسقط ما قالوه .

* * *

مسألة (٢٠)

اذا روى الثقة عن المجهول ، لم يدل ذلك على عدالته .

ومن أصحابنا من قال : يدل على عدالته .

لنا : هو أن شهادة الفرع لا تدل على شهادة الأصل . فكذلك رواية العدل . لا تدل على عدالة المروى عنه .

ولأن العدل قد يروي عن الثقة وعن غير الثقة . ولهذا قال الشعبي : حدثني الحارث الأعور . وكان - والله - كذابا . فلم يجز أن يستدل بالرواية على العدالة .

واحتجوا : لو كان هذا المجهول غير ثقة . لبين العدل ذلك في روايته . حتى لا يغتر بروايته كما بين الشعبي . ولما لم يبين ذلك . دل على عدالته .

والجواب : هو أنه يجوز أن يترك البيان ثقة بعدالته . ويحتمل أنه تركه لأنه لا يعرفه . وهو ممن يرى الناس أنه[1] على العدالة . ويحتمل أن يترك البيان ليجتهد الفقيه - الذي يعمل بحديثه - في حاله . فاذا احتمل أنه ترك البيان من هذه الوجوه . لم يدل ذلك على العدالة .

وجواب آخر : وهو أن أكثر ما في ذلك أن يدل على عدالته عنده . وهذا لا يكفي في ثبوت العدالة . حتى ننظر في حاله كما نظر . ونعرفه كما عرف .

ولأن هذا يبطل بشاهد الفرع اذا شهد على شهادة مجهول . فانه لا يدل على عدالته . ولا يقال : انه لو كان غير ثقة . لبين ذلك حتى لا تعتبر / ٨٥ - ب / شهادته . فسقط ما قالوه .

---

(١) كذا في الأصل . وظاهر ما فيها،وهو من سهو الناسخ . والأولى أن تكون : وهو ممن يرى أن الناس على العدالة .

مسألة (٢١)

اذا روى الصحابي لغيره شيئا عن رسول الله ﷺ ، ثم رأى المروي له رسول الله ﷺ ، لم يلزمه أن يسأله عما حدث عنه[١] .

وقال بعض الناس : يلزمه أن يسأل عن ذلك .

لنا : هو أن رسول الله ﷺ كان يبعث السعاة . والقضاة الى أهل البلاد لتبليغ الشرع . وبيان الأحكام . ثم يقدمون[٢] أولئك على رسول الله ﷺ ولا يسألونه عما حدثوا عنه . فدل على أنه لا يجب .

واحتجوا : بأنه اذا لقى النبي عليه السلام أمكنه معرفة الحكم من جهة القطع . فلا يجوز أن يعول على الظن . كما أن المكي اذا أمكنه التوجه الى القبلة . لم يجز أن يجتهد .

قلنا : فيجب على هذا اذا كان على بحر أن لا يجوز له الوضوء بما معه من الماء . لأنه يقدر على ما يقطع بطهارته . وهو ماء البحر . ولما أجمعوا على جواز ذلك . دل على بطلان ما قالوه .

وأما القبلة فهو حجة لنا عليهم . لأن الغائب عنها اذا علم الجهة بدليل . فصلى اليها . لم يلزمه اذا قدم مكة ـ اعتبار الجهات (المتيقنة)[٣]. وكذلك هاهنا . اذا علم بقول العدل . ثم لقي النبي عليه السلام . يجب أن لا يلزمه سؤاله .

---

(١) لم يذكر الشيرازي هذه المسألة في اللمع . ولم يتعرض لها معظم الأصوليين .

(٢) كذا في الأصل . على لغة أكلوني البراغيث .

(٣) في الأصل « المتعلقة » وهو لا معنى له . ولعله تحريف من الناسخ . والمثبت أقرب الى الصواب ان لم يكنه والله أعلم .

مسألة (٢٢)

اذا نسي المروي عنه الحديث، والراوي عنه ثقة، لم يسقط الحديث[1].

وقال أصحاب أبي حنيفة: يسقط الحديث[2].

لنا: أن (سهيل)[3] بن أبي صالح روى عنه ربيعة بن أبي عبد الرحمن حديث الشاهد واليمين[4]. ثم نسيه. فكان يقول: حدثني ربيعة عني أني حدثته عن أبي هريرة، ولم ينكر عليه أحد من التابعين.

وصنف أبو الحسن الدار قطني[5] جزءا فيمن نسي. ثم روى عمن روى عنه، وهذا يدل على أنه اجماع على جواز ذلك.

---

(١) هذا هو مذهب الشافعي. ومالك. وأحمد بن حنبل في أصح الروايتين عنه. وهو مذهب جمهور المتكلمين. وأصحاب الحديث. وانظر الاحكام (٢ / ٩٦) والمنتهى لابن الحاجب (ص / ٦١) والمستصفى (١ / ١٦٧) وفواتح الرحموت (٢ / ١٧٠).

(٢) هذا هو المشهور عن الأحناف متقدميهم ومتأخريهم وعليه الكرخي. والدبوسي. والبزدوي. وانظر كشف الأسرار (٣ / ٦٠) وفواتح الرحموت (٢ / ١٧٠) ومن المحدثين أحمد بن حنبل في رواية عنه.

(٣) في الأصل سهل بن أبي صالح. ولعله من الناسخ. والا فهو وهم. وقد وقع فيه ابن الحاجب كما قال ابن السبكي في رفع الحاجب (١ / ق / ٢٧٢ - ب) والمثبت هو الصواب.

(٤) الحديث أخرجه مسلم في كتاب القضاء ٢ - باب القضاء باليمين والشاهد حديث (٣) ومالك في الموطأ (٢ / ٧٢١) وأبو داود ٣٦٠٨. وابن ماجه ٢٣٦٨ - ٦٩ - ٧٠ - ٢٣٧١ والترمذي ١٣٤٣ - ١٣٤٤ - ١٣٤٥. وانظر نيل الأوطار للشوكاني (٨ / ٢٩٢) للوقوف على ماقيل في الحديث.

(٥) هو الامام علي بن عمر الدار قطني. صاحب السنن. كان امام عصره في الحديث. وأول من صنف في القراءات. شافعي المذهب. له مؤلفات منها « السنن » « والعلل » وغيرها. توفي في بغداد سنة ٢٨٥.

(تاريخ بغداد ١٢ / ٣٤ - طبقات الشافعية ٣ / ٤٦٢ - تذكرة الحفاظ ٣ / ١٨٦ - شذرات الذهب ٣ / ١١٦ - طبقات ابن هداية الله ٣٣ - العبر ٣ / ٢٨ - اللباب ١ / ٤٠٤ - النجوم الزاهرة ٤ / ١٧٢ - وفيات الأعيان ٢ / ٤٥٩).

ولأن المروي / ٨٦ ـ أ / عنه لا يعلم بطلان الحديث ، والراوي عنه ثقة ، فوجب العمل به ، كما لو لم ينس .

ولأن موته أعظم من نسيانه ، فاذا كان موته لا يبطل رواية الثقة عنه ، فنسيانه أولى .

واحتجوا : بأن الخبر كالشهادة ، ثم إنكار شهود الأصل الشهادة ، يبطل الشهادة ، فكذلك انكار المروي عنه الخبر ، يجب أن يبطل الخبر .

والجواب : هو أن باب الشهادة آكد من باب الخبر ، ألا ترى أن شهادة العبيد لا تقبل ، وأخبارهم تقبل ، فدل على الفرق بينهما .

* * *

مسألة (٢٣)

اذا ترك الراوي[١] العمل بالحديث، وأفتى بغيره، لم يسقط الحديث[٢].

وقال أصحاب أبي حنيفة: يسقط الحديث[٣].

لنا: هو أن قول رسول الله ﷺ حجة. وقول الراوي ليس بحجة. فلا تعارض الحجة بما ليس بحجة.

واحتجوا: بأن الصحابي مع فضله ودينه لا يجوز أن يترك الحديث ويعمل بخلافه. الا وقد علم نسخ الخبر. فوجب أن يسقط الاحتجاج به.

والجواب: أنه يحتمل أن يكون علم نسخه. ويحتمل أنه نسيه. أو تأوله. فلا تترك سنة ثابتة بتجويز النسخ.

ولأن الظاهر أنه ليس معه ما ينسخه. لأنه لو كان معه ناسخ. لرواه في وقت من الأوقات. ولما لم يظهر ذلك. دل على أنه نسيه.

★ ★ ★

(١) قوله «الراوي» دليل على أن الخلاف أعم من أن يكون مخصوصا بالصحابة أو غيرهم. بل يشمل الجميع. وهو الحق كما قال امام الحرمين. خلافا لمن خصص الخلاف في الصحابة فقط. وانظر الاحكام للآمدي (٢ / ١٠٤) لتقف على بعض التفصيلات الأخرى في مخالفة الراوي مرويه. وانظر الابهاج ونهاية السول (٢ / ٢١٤).

(٢) هذا هو مذهب الامام الشافعي - رضي الله عنه - وهو القائل: كيف نترك كلام المعصوم الى من ليس بمعصوم ؟ ! ...

(٣) قلت: قد فصل الأحناف في هذه المسألة بين ما اذا عمل الراوي بخلاف الحديث قبل الرواية وقبل بلوغه اياها. أو بعد البلوغ قبل الرواية. أو بعد الرواية. ففي الحالة الأولى لا يرد الحديث. وفي الثانية والثالثة يرد الحديث. ويكون عمله بخلافه جرحا فيه. انظر كشف الأسرار (٣ / ٦٣).

مسألة (٢٤)

اذا وجد سماعه على كتاب ، ولم يذكر أنه سمعه ، جاز له أن يرويه[١]

وقال بعض أصحابنا : لا يجوز حتى يذكره ، وهو قول أبي حنيفة[٢] .

لنا : هو أن الأخبار تحمل على الظاهر . وحسن الظن . ولهذا قبلناها من العبيد . والنساء . ومن لا نعرف عدالته في الباطن . فالظاهر من هذا السماع الصحة . فوجب أن تجوز له الرواية .

واحتجوا : بأنه لا يجوز الرجوع الى الخط في الشهادة . فكذلك في الخبر .

والجواب : أن باب الشهادة آكد من باب الأخبار . وقد بينا / ٨٦ ـ ب / هذا بما يغني عن الإعادة .

* * *

---

(١) ذكر أبو الحسين البصري في المعتمد (٢ / ٦٢٧) في الرواية من الكتاب أحوالا منها أن يعلم أنه ما سمع ما في الكتاب . أو يظن ذلك . أو يجوز سماعه ويجوز نفيه على سواء . وفي ذلك كله لا يجوز له أن يحدث به .

ومنها ، أن لا يذكر سماعه لما في الكتاب . ولا قراءته له . ولكنه يغلب على ظنه سماعه له . أو قراءته لما يراه من خطه . فهذا الذي ينبغي أن يكون الناس قد اختلفوا فيه . فعند أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ لا يجوز له أن يرويه . ولا يجوز العمل على روايته . وعند أبي يوسف . ومحمد . والشافعي . يجوز له الرواية . ويجب العمل عليها اهـ . وقد نقل البخاري هذا النص أيضا في الكشف عن المعتمد وارتضاه،الكشف (٣ / ٥١) . قلت ، ونقل الشيرازي في اللمع ٤٥ الجواز عن نص الرسالة .

(٢) قال في الكشف ، إن أبا حنيفة لا يجوز الرواية بمثل هذا الخط الذي لا يذكر سماعه بحال . الكشف (٣ / ٥١) .

قلت ، والى هذا ذهب الشيرازي في اللمع (ص / ٤٥) حيث خالف نفسه هنا فقال ، والثاني ، لا يجوز . وهو الصحيح . لأنه لا يأمن أن يكون قد زور على خطه . فلا تجوز الرواية بالشك .

مسألة (٢٥)

اذا كتب اليه رجل بحديث، جاز أن يرويه عنه، فيقول: أخبرني فلان بهذا مكاتبة[١].

ومن الناس من قال: لا تجوز له الرواية عنه[٢].

لنا: هو أن أمر الأخبار مبني على الظاهر. وحسن الظن. والظاهر صحة ما كتب اليه. فجاز أن يعول عليه في الرواية.

فان احتجوا: بأنه لو كتب اليه بشهادة. لم يجز أن يشهد عليه. فكذلك اذا كتب اليه بخبر.

والجواب: أن باب الشهادة آكد من باب الأخبار. وقد بينا ذلك في غير موضع. فأغنى عن الاعادة.

* * *

(١) قلت: الكتابة، اما أن تقترن بالاجازة أولا. فان اقترنت. فقد نقل الاتفاق على جواز الرواية عنها. وقيدها في اللمع (ص / ٤٥) بما اذا عرف خطه. وهو كذلك. وان لم تقترن بالاجازة. ففيها - والله أعلم - الخلاف. وقد أطلقها الشيرازي كما ترى. والأكثرون على التقييد. فالأكثرون على جوازها أيضا منهم أبو أيوب السختياني. ومنصور. والليث. وأبو المظفر ابن السمعاني. وبالغ حتى قدمها على الاجازة. وانظر رفع الحاجب عن ابن الحاجب.

(٢) نقله البخاري في كشف الأسرار (٣ / ٤١) عن الماوردي. وانظر الاحكام (٢ / ٩١) والمسودة (ص / ٢٨٧) والمنتهى لابن الحاجب (ص / ٦٠) واللمع (ص / ٤٥).

مَسْأَلَة (٢٦)

تجوز رواية الحديث على المعنى ، اذا كان عالما بمعنى الحديث[1] .

وقال بعض أصحابنا : لا يجوز ذلك[2] .

لنا : أن النبي عليه السلام سئل عن ذلك فقال : « اذا أصيب المعنى »[3] .

ولأن القصد هو المعنى دون اللفظ. وقد أتى بالمقصود . فوجب أن يجوز . كما نقول في نقل الشهادة والأقارير .

---

(١) قال الآمدي في الإحكام (٢ / ٩٣) : « اتفق الشافعي ، ومالك ، وأبو حنيفة ، وأحمد بن حنبل ، والحسن البصري ، وأكثر الأئمة ، أنه يحرم على الناقل اذ كان غير عارف بدلالات الألفاظ ، واختلاف مواقعها » . وانظر الابهاج (٢ / ٢٢٦) ونهاية السول والمسودة (ص / ٢٨١) . واللمع (ص / ٤٤) والمنتهى (ص / ٦٠) والمنخول (ص / ٢٧٩) والمستصفى (١ / ١٦٨) بولاق .

قلت ، قد ذكر الشيرازي هذا المعنى في اللمع (ص / ٤٤) وفصل فيه فقال ، « والاختيار في الرواية أن يروي الخبر بلفظه ، لقوله ﷺ« نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها ، ثم أداها كما سمع ، رب حامل فقه الى من هو أفقه منه ، فان أورد الرواية بالمعنى نظرت ، فان كان ممن لا يعرف معنى الحديث ، لم يجز ، لأنه لا يؤمن أن يغير معنى الحديث ، وان كان ممن يعرف معنى الحديث ، نظرت ، فان كان ذلك في خبر محتمل ، لم يجز أن يروي بالمعنى ، لأنه ربما نقل بلفظ لا يؤدى مراد الرسول ﷺ ، فلا يجوز أن يتصرف فيه ، وان كان خبرا ظاهرا ، ففيه وجهان ، من أصحابنا من قال ، لا يجوز ، لأنه ربما كان التعبد باللفظ ، كتكبير الصلاة ، والثاني ، يجوز ، وهو الأظهر » اهـ .

(٢) وهو معروف عن ابن سيرين ، وعبد الله بن عمر - رضي الله عنه - واختاره ثعلب أحمد بن يحيى ، وأبو بكر الرازي من الحنفية . وانظر أيضا فتح المغيث للسخاوي (٢ / ٢١٢) .

هذا وذكر ابن الصلاح في علوم الحديث (ص / ١٩١) أنه ينبغي لمن روى حديثا بالمعنى أن يتبعه بأن يقول ، « أو كما قال ، أو نحو هذا » وما أشبه ذلك من الألفاظ .

(٣) قال البخاري في الكشف (٣ / ٥٥) ، روى يعقوب بن سليمان الليثي عن أبيه عن جده قال ، أتينا رسول الله ﷺ ، فقلنا ، بآبائنا وأمهاتنا يا رسول الله ، انا لنسمع منك الحديث ولا نقدر على تأديته كما سمعناه منك ، قال ﷺ ، « اذا لم تحلوا حراما ، ولم تحرموا حلالا ، وأصبتم المعنى ، فلا بأس » قال البخاري ، كذا رأيته بخط الامام الحافظ أبي رشيد الأصبهاني ، وفي الدارمي رقم ٣٢١ قريب منه عن واثلة بن الأسقع وانظر الكفاية للخطيب البغدادي .

واحتجوا بقوله عليه السلام : « رحم الله امرأ سمع مقالتي فوعاها ، وحفظها ، وأدى كما سمع ، فرب حامل فقه غير فقيه ، ورب حامل فقه الى من هو أفقه منه »[٤] ، وهذا يقتضي حفظ الألفاظ .

والجواب : هو أن هذا يدل على الفضيلة والاستحباب ، ألا ترى أنه رغب فيه بالدعاء ، ولم يتواعد على تركه ؟

قالوا : ولأنا لا نأمن أن يكون قد قصد النبي عليه السلام معنى ، فاستعمل فيه لفظا على سبيل المجاز ، فينقل الراوي ذلك الى لفظ لا يؤدي معنى الأول ، فيغير المقصود .

والجواب : هو أنا انما نجيز ذلك لمن علم معنى الحديث ، وأحاط به علمه ، فلا يغير المقصود .

قالوا : ولأن القرآن لا يجوز أن يقرأ على المعنى ، فكذلك السنة .

قلنا : لأن اللفظ مقصود في القرآن ، ألا ترى أنه يثاب على تلاوته ؟ وليس كذلك هاهنا ، / ٨٧ ـ أ / فان القصد هو المعنى ، دون اللفظ ، فشابه ما ذكرنا من الشهادة والاقرار .

★ ★ ★

(٤) الحديث أخرجه : أبو داود ٣٦٦٠ ، والترمذي ٢٦٥٦ ، ٢٦٥٧ ، ٢٦٥٨ ، وابن ماجه ٢٤٢ ، وابن حبان ٧٢ زوائد ابن حبان .

مسألة (٢٧)

يرجح أحد الخبرين على الآخر بكثرة الرواة في أحد المذهبين، ولا يرجح في المذهب الآخر، وهو مذهب بعض الناس[1].

لنا: هو أن رواية الاثنين أقرب الى الصحة، وأبعد من السهو والغلط، فان الشيء عند الجماعة أحفظ منه عند الواحد. ولهذا قال الله تعالى: (أَنْ تَضِلَّ إحْداهما فَتُذَكِّرَ إحْداهُما الأخْرى)[2]. وقال عليه السلام: « الشيطان مع الواحد، وهو مع الاثنين أبعد »[3]. فوجب أن يرجح ما كثر رواته.

وأيضا: فان ما كثر رواته أقرب الى التواتر، فوجب أن يكون أولى من غيره.

واحتجوا: بأن في الشهادات لا يرجح بكثرة العدد، فكذلك في الأخبار.

والجواب: هو أن الشهادات مقدرة في الشرع، فلم يرجح بكثرة العدد، والأخبار غير مقدرة، فرجع فيها الى الأقوى في الظن. يدلك عليه: أن الشهادات لا ترجح بالسن، ولا بالقرب، ولا بالعلم، والأخبار ترجح بذلك كله، فدل على الفرق بينهما[4]

* * *

(١) قال البخاري في الكشف (٣ / ١٠٢): « لا يرجح بكثرة الرواة عند عامة أصحابنا » قلت: وهو قول أبي حنيفة، وأبي يوسف، والكرخي، والجرجاني، والبزدوي، انظر أصول السرخسي (٢ / ٢٤) وتيسير التحرير (١٦٩).

(٢) البقرة٢ / ٢٨٤. وانظر القرطبي (٣ / ٣٧٧).

(٣) الحديث، أخرجه الترمذي ٢١٦٥ ونسبه السيوطي للحاكم وأحمد. الفتح الكبير (١ / ٤٦٤). ولفظ الترمذي وهو من الاثنين أبعد. وسيذكره الشيرازي بهذا اللفظ في ص ٣٦١.

(٤) انظر أثر الخلاف في هذه القاعدة في الفروع الفقهية تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص ٣٠٢.

مسائل الإجماع

مسألة (١)

إجماع العلماء[1] على حكم الحادثة حجة مقطوع بها .

وقال النظام[2] ، والامامية[3] : ليس بحجة ، غير أن الامامية قالت : إن المسلمين اذا أجمعوا على حكم ، وجب المصير اليه ، لأن فيهم من قوله حجة ، وهو الامام ، والاجماع عندهم ليس بحجة ، ولكن فيه حجة .

لنا : ما احتج به الشافعي - رحمه الله - وهو قوله تعالى : (وَمَنْ يُشاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ ما تَبَيَّنَ لَهُ الهُدَى ، وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ المُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ ما تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيْرا)[4] . فتواعد على مخالفة سبيل المؤمنين . فدل على أن اتباعهم واجب ، ومخالفتهم حرام . وأن ما عداه باطل .

---

(١) المراد بالعلماء ، المجتهدون من أمة محمد ﷺ على الصحيح . خلافا لمن عمم المجتهدين وغيرهم .

(٢) نقل ابن الحاجب عن النظام أنه يحيله عقلا . والصواب ما قاله الشيرازي في شرح اللمع - كما نقله عنه ابن السبكي في الابهاج (٢ / ٢٣٣) - من أنه لا يحيله . وهو رأي الجمهور في النقل عنه .

قال ابن السبكي في الابهاج (٢ / ٢٣٣) واعلم أن النظام هو أبو اسحاق ابراهيم بن سيار ، ثم قال : لكنه كان زنديقا ، وانما أنكر الاجماع لقصده الطعن في الشريعة ١ هـ . وقد مرت ترجمة النظام

(٣) هي فرقة من فرق الشيعة ، ونسب هذا القول أيضا للخوارج . وانظر الاحكام (١ / ١٨٣) ومنتهى السول (١ / ٥٠) والمنتهى لابن الحاجب (ص / ٣٧) ورفع الحاجب عن ابن الحاجب (١ / ق ١٧٤ - ب) والمستصفى (١ / ١٧٣) بولاق والمنخول (ص / ٣٠٣) والابهاج ونهاية السول (٥ / ٢٣٣) والمسودة (ص ٣١٥) وتيسير التحرير (٣ / ٢٢٧) والسرخسي (١ / ٢٩٥) وفواتح الرحموت (٢ / ٢١١) وانظر اللمع (ص / ٤٩) .

(٤) النساء ٤ / ١١٥ . وانظر القرطبي (٥ / ٣٨٥) .

فان قيل : انما علق الوعيد على مخالفة النبي عليه السلام ، وترك سبيل المؤمنين / ٨٧ ـ ب / ونحن نقول ان الوعيد يتعلق بذلك .

قيل : لو لم يحرم كل واحد منهما على الانفراد ، لما علق الوعيد عليهما على الاجتماع . فلما علق الوعيد عليهما ، دل على تحريم كل واحد منهما على الانفراد .

ألا ترى أنه لما قال : (ولا تَقْتُلوا النَّفْسَ التي حَرَّمَ اللهُ إلاّ بالحَقّ ، ولا تَزْنُونَ ، وَمَنْ يَفْعَلْ ذلِكَ يَلْقَ أثاماً)[٥] . رجع هذا الوعيد الى الأمرين جميعا القتل والزنا ؟ وكل واحد منهما منفرد عن الآخر . فكذلك هاهنا .

ولأنه لا خلاف أن الوعيد يتعلق بمشاقة الرسول على الانفراد وان لم يكن هناك مؤمن . فدل على أن الوعيد معلق بترك سبيل المؤمنين على الانفراد .

فان قيل : المراد به ترك اتباع المؤمنين في مشاقة الرسول . فيكون الوعيد على مشاقة الرسول عليه السلام فقط .

قيل : هذا تخصيص من غير دليل . فانه لم يقل : ويتبع غير سبيل المؤمنين في أمر دون أمر . فوجب أن يحمل على العموم .

ولأن هذا يؤدي الى حمل اللفظ على التكرار . وذلك أن استحقاق الوعيد بمشاقة الرسول قد عرف من قوله : (وَمَنْ يُشاقِقِ الرَّسُولَ)[٦] فيجب أن يكون الوعيد في ترك اتباع المؤمنين يتعلق بمعنى آخر .

فان قيل : الوعيد انما لحقه بترك سبيل المؤمنين بعدما علموا الدليل .

ألا ترى أنه قال : (مِنْ بَعْدِ ما تبيَنَ لَهُ الهُدَىٰ)[٧] ؟ وبعد قيام الدليل ، وبيان الهدى . يستحق الوعيد على ترك سبيلهم .

والجواب : أنه لا يجوز أن يكون المراد ترك سبيلهم فيما أقاموا عليه الدليل . لأنه اذا قام الدليل على الحكم ، ثبت الوعيد بمخالفته . وان لم يكن ترك سبيل المؤمنين .

---

(٥) الفرقان ٢٥ / ٦٨ ـ ٦٩ ـ انظر القرطبي (١٣ / ٧٥) .

(٦) النساء ٤ / ١١٥ .

(٧) النساء ٤ / ١١٥ .

وقولهم : انه شرط فيه تبين الهدى غلط . لأن ذلك انما شرط في مشاقة النبي عليه السلام . واستحقاق الوعيد بمشاقته موقوف / ٨٨ ـ أ / على تبين الهدى . وقيام الدليل على ثبوته . وأما في ترك سبيل المؤمنين . فقد أطلق الوعيد . فوجب أن يتعلق ذلك بمخالفتهم بكل حال .

قالوا : ولأن هذا استدلال بدليل الخطاب . وذلك أنه لما علق الوعيد على اتباع غير سبيلهم . وحرمه . استدللتم من ذلك على أن اتباعهم واجب . ومثل هذه المسألة لا يجوز اثباتها بدليل الخطاب . وهي من مسائل الاجتهاد .

والجواب : هو أنا نتعلق من الآية بالنطق . لا بالدليل . وذلك أنه ألحق الوعيد بمن يتبع غير سبيلهم . وعند المخالف أنه لا يلحق الوعيد باتباع غير سبيلهم . فكان مذهبهم مخالفا لنطق الآية .

وجواب آخر : وهو أنا استدللنا من الآية بتقسيم عقلي لا محيد عنه . ولا محيص منه . وذلك أنه ليس هاهنا أكثر من سبيل المؤمنين . وغير سبيلهم . فلما تواعد على اتباع غير سبيلهم . تعين وجوب اتباع سبيلهم .

والذي يدل عليه : هو أنه لو نص على حكم واحد في القسمين . لم يجز . فانه لا يجوز أن يقال : ومن ترك سبيل المؤمنين وغير سبيلهم . فهو في النار . اذ ليس ها هنا الا سبيلهم وغير سبيلهم . ولو نص على دليل الخطاب في الشيء وضده على حكم واحد . بأن قال : في سائمة الغنم ومعلوفتها الزكاة . جاز . فدل على ما قلناه .

فان قيل : المراد بالآية ترك سبيل المؤمنين في ما صاروا به مؤمنين . وهو الإيمان . يدل عليه : أنه لو قال للقائل : اتبع سبيل أهل الخير والدين . كان معناه : اتباعهم فيما صاروا به من أهل الخير والدين . فصار تقدير الآية : ويتبع سبيل الكفار . وهذا مستحق الوعيد عليه .

قيل : هذا لا يصح . بل هي عامة في كل ما هو سبيل لهم .

ألا ترى أنه لو قال : افعل أفعال العلماء . اقتضى ذلك اتباعهم / ٨٨ ـ ب / في جميع أفعالهم مما صاروا به علماء . ومما لم يصيروا به من أفعالهم وعاداتهم .

ولأن تحريم الكفر . وترك اتباع المؤمنين فيه قد علم من مشاقة الرسول . فان من شاقه كان كافرا مستحقا للعقوبة . فيجب أن يكون محمولا على ترك اتباعهم في غير الإيمان .

فان قيل : الآية تقتضي سبيلا واحدا . وفي سبيل المؤمنين ما يحرم[8] تركه .

قلنا : هذا جهل من قائله . فان السبيل معرف[9] بالاضافة . فاقتضى جميع سبيلهم . وانما الذي يقتضي واحدا هو السبيل المنكر . فأما اذا عرفه بالاضافة . كان بمنزلة المعرف بالألف واللام .

فان قيل : السبيل حقيقة في الطريق . فأما في الأقوال . فمجاز . فلا يصح الاحتجاج به في أحكام الحوادث .

قيل : السبيل حقيقة فيهما .

ألا ترى أن الله تعالى قال : (قُلْ هذه سبيلي)[10] . والمراد به : القرآن ؟ وقال : (ادْعُ إِلى سَبِيْلِ رَبِّكَ بالحِكْمَةِ)[11] . والمراد به الدين .

ولأنه لو كان مجازا . لكان في معنى الحقيقة لكثرة الاستعمال فيه . وكثرة الاستعمال تجعل اللفظ كالحقيقة في الاستعمال . وربما صار المجاز أحق به . كالغائط . اسم للمكان المنخفض . ثم لكثرة الاستعمال في النجو . صار كالحقيقة . حتى اذا ورد اللفظ به . حمل على النجو دون المكان .

قالوا : انما علق الوعيد على ترك سبيل المؤمنين . ونحن لا نعلم أن أهل الإجماع مؤمنون . فلا يلزمنا حكم الوعيد على مخالفتهم .

قلنا : المؤمن في حكم الشرع هو الذي التزم أحكام الشرع وآمن بها . وهذا معروف معلوم . فوجب أن يلحق الوعيد بترك اتباعه .

---

(٨) وفي نسخة أخرى « مالا يجوز » أشار اليها في هامش الأصل .

(٩) في الأصل « معروف » وهو تحريف . والمثبت الصواب .

(١٠) يوسف ١٢ / ١٠٨ . وانظر القرطبي (٩ / ٢٧٢) .

(١١) النحل ١٦ / ١٢٥ . وانظر القرطبي (١٠ / ٢٠٠) والآلوسي (١٤ / ٢٥٤) .

وجواب آخر : وهو أنه اذا اجتمع أهل القبلة من أهل العصر على حكم ، قطعنا بأن فيهم مؤمن ، فيجب أن يلحق الوعيد بمخالفتهم ، لأنه ترك سبيل / ٨٩ ـ أ / المؤمنين قطعا ويقينا .

فان قيل : عندنا اذا ترك سبيل المؤمنين قطعا ، الحقنا به الوعيد ، فان في جملتهم الامام المعصوم ، فيلحق الوعيد بمخالفته .

قلنا : الظاهر يقتضي استحقاق الوعيد بمخالفة المؤمنين ، وذلك يقتضي الجماعة ، وعندهم اذا خالف أهل القبلة كلهم استحق الوعيد على ترك سبيل مؤمن واحد ، دون الباقين .

قالوا : هذا يقتضي أن يترك سبيل جميع المؤمنين الى يوم القيامة ، فيستحق الوعيد ، وهذا لا يعتبر في الاجماع .

والجواب : أن المراد بالآية بعض المؤمنين ، يدل عليه : هو أنه يقتضي تابعا ومتبوعا ، ولو كان المراد به جميع المؤمنين ، لم يكن في المؤمنين تابع .

ولأنه لو كان المراد به جميع المؤمنين ، لتأخر التكليف الى يوم القيامة ، فيجب أن يكون المراد به بعض المؤمنين .

ولأن الآية تقتضي ترك اتباع من هو مؤمن في الحقيقة ، والذي هو مؤمن في الحقيقة ، هم أهل العصر ، فأما من مات منهم ، أو لم يخلق منهم ، فلا يطلق عليه اسم المؤمنين ، فدل على أن المراد به البعض .

فان قيل : لو كان المراد به من هو مؤمن في الحقيقة ، وجب أن يعتبر اتفاق العلماء والعامة .

قلنا : قد بينا أنه جعل البعض تابعا ، والبعض متبوعا ، فيجب أن يكون المراد به علماء العصر .

ومما يدل على أن الاجماع حجة قوله تعالى : (كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ ، تَأْمُرُونَ بِالمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ المُنْكَرِ)[١٣] . فيجب أن يكون ما يأمرون به معروفاً ،

(١٣) آل عمران ٣ / ١١٠ . وانظر تفسير القرطبي (٤ / ١٧٠) والآلوسي (٤ / ٢٧) .

وما ينهون عنه منكرا . وعند المخالفين أنهم يأمرون بما ليس بمعروف / ٨٩ ـ ب / وينهون عما ليس بمنكر .

وأيضا : قوله تعالى : (وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً . لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ على النَّاسِ)[١٣] . والوسط : العدل . قال الشاعر[١٤] : ـ

هُمْ وَسَطٌ يَرْضَى الأَنَامُ بِحُكْمِهِم إِذا نَزَلَتْ إِحْدَى اللَّيَالِي بِمُعْظَمِ[١٥]

فعدلهم ، وجعلهم شهداء ، فدل على أن قبول قولهم واجب ، اذ لا يجوز أن يعدلهم ، ويجعلهم شهداء على الناس ، ثم لا يكون قولهم حجة عليهم .

فان قيل : اثبات العدالة لهم لا يدل على أنه لا يجوز عليهم الخطأ ، كما لا يدل على أنه لا يجوز عليهم الصغائر ..

قلنا : لما عدلهم وجعلهم شهداء ، دل على أن قولهم مقبول عليهم ، كما أنه لما عدل الشاهد في الحقوق ، وجعله شاهدا على المدعى عليه ، كان قوله حجة عليهم ، وان لم يقتض تعديله رفع الصغائر عنه .

فان قيل : المراد بها شهادة هذه الأمة على سائر الأمم يوم القيامة .

قيل : هذه عامة في الجميع ، فنحملها عليه .

ويدل عليه من السنة : ما روى أن رسول الله ﷺ قال : « لا تجتمع أمتي على ضلالة »[١٦] .

وروى : « لا تجتمع أمتي على الخطأ »[١٦] .

وقال : « لم يكن الله ليجمع هذه الأمة على الخطأ »[١٦] .

---

(١٣) البقرة ٢ / ١٤٣ . وانظر القرطبي (٢ / ١٥٣) والآلوسي (٢ / ٥) .

(١٤) هو زهير بن أبي سلمى .

(١٥) البيت من معلقته المشهورة في ديوانه ص ٢٧ شرح ثعلب ، ولكن صدره في الديوان :

لحى حلال يعصم الناس أمرهم اذا طرقت . . .

قال الاستاذ / محمود محمد شاكر في تعليقه على الطبري (٣ / ١٤٢) : ولم أجد هذه الرواية فيما طبع من روايات ديوانه ـ أي رواية الشيرازي هذه التي أوردها الطبري أيضا ، ونسبها لزهير .

(١٦) الحديث رواه الترمذي ٢١٦٧ ، وابن ماجه ٣٩٥٠ ، وأبو داود ٤٢٥٣ ، ورواه الدار قطني ، والحاكم ، =

وقال : « ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ، وما رآه المسلمون قبيحا فهو عند الله قبيح »[١٧] .

وقال : « من فارق الجماعة ، مات ميتة جاهلية »[١٨] .

وقال : « من فارق الجماعة قيد شبر ، فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه »[١٩]

وروى أنه عليه السلام نهى عن الشذوذ وقال : « من شذ شذ في النار »[٢٠]

وقال : « عليكم بالجماعة ، فان الذئب يأكل القاصية من الغنم »[٢١] .

وقال : « عليكم بالسواد الأعظم »[٢٢] .

وقال : « عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي »[٢٣] .

وهذا كله يدل على صحة الاجماع ، ونفي الخطأ عنه .

فان قيل : هذه أحاديث آحاد ، فلا يصح اثبات الاجماع بها ، وهو من مسائل الأصول .

قيل : هذا / ٩٠ ـ أ / تواتر من طريق المعنى ، فأن ألفاظها وان اختلفت ، فقد

= والحافظ الضياء في المختار .

قال ابن السبكي في رفع الحاجب (١ / ق ١٧٤ ـ ب) بعد أن ذكر طرق الحديث ورواته ، وأما الحديث فلا أشك أنه اليوم غير متواتر ، بل لا يصح ـ أعني ، لم يصح منه طريق على السبيل الذي يرتضيه جهابذة الحفاظ ، ولكني أعتقد صحة القدر المشترك في كل طرقه ، والأغلب على الظن أنه عدم اجتماعها على الخطأ ، وأقول مع ذلك ، جاز أن يكون متواترا في سالف الأزمان ، ثم انقلب آحادا ١ هـ .

(١٧) الحديث ذكره السخاوي في المقاصد الحسنة عن أحمد في كتاب السنة ثم قال ، وهو موقوف حسن ، وكذا أخرجه البزاز ، والطيالسي ، والطبراني ، وأبو نعيم في ترجمة ابن مسعود في الحلية ، بل هو عند البيهقي في الاعتقاد من وجه آخر عن ابن مسعود المقاصد الحسنة (ص / ٣٦٧) وانظر مسند أحمد (١ / ٣٨٧) .

(١٨) الحديث رواه البخاري في كتاب الفتن باب (٢) وكتاب الأحكام باب ٤ ، ومسلم في كتاب الامارة (٢ / ٢٣٨) شرح النووي ، والنسائي (٧ / ١١٢) شرح السيوطي ، والدارمي ٢٥٢٢ ، وأحمد بن حنبل (٢ / ٩٣) .

(١٩) الحديث أخرجه أبو داود ٤٧٥٨ .

(٢٠) الحديث رواه الترمذي رقم ٢١٦٧ .

(٢١) الحديث رواه أبو داود ٥٤٧ ، والنسائي (٢ / ٨٣) شرح السيوطي ، وأحمد بن حنبل (٥ / ١٩٦) .

(٢٢) الحديث أخرجه ابن ماجه ٣٩٥٠ ، وأحمد بن حنبل (٤ / ٢٧٨)

(٢٣) راجع تخريج في ص٣٣٢ .

اتفق الجميع على ايجاب المصير الى الاجماع . وعصمة الأمة من الخطأ . وصار ذلك موجبا للعلم .وبهذا الطريق علمنا شجاعة علي - عليه السلام - وسخاء حاتم . وفصاحة الجاحظ[٢٤] . فان الأخبار قد كثرت عنهم في الدلالة على هذه المعاني . فأوجب لنا العلم بتلك . كذلك هاهنا .

ولأنه لا يجوز أن تكون هذه الأخبار على كثرتها كلها كذبا . كما أن الخلق العظيم اذا أخبروا عن اعتقاد الاسلام . لم يجز أن يكونوا كلهم كفارًا قد أبطنوا الكفر . وأظهروا الاسلام . بل يجب[٢٥] أن يكون فيهم من يصدق في خبره . وكذلك هاهنا . يجب أن يكون في جماعة هذه الأخبار الكثيرة خبر واحد صحيح . واذا ثبت صحة خبر منها . وجب المصير اليه . والعمل به .

واحتجوا بقوله تعالى : (فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ)[٢٦] . ولم يأمر بالرد الى الإجماع . وعندكم يرد الى إجماع من تقدم .

قلنا : الآية دلالة لنا . لأنه شرط في الرد الى الكتاب والسنة . وجود الشارع . فدل على أن دليل الحكم عند عدم الشارع هو الاجماع . اذ لا بد للحكم من دلالة .

ولأن الرجوع الى الاجماع رد الى الكتاب والسنة . وقد بيناه .

واحتجوا : بما روي أن النبي عليه السلام لما بعث معاذا الى اليمن قال له : « بم تقضي ؟ قال : بكتاب الله قال : فان لم تجد ؟ قال : بسنة رسول الله ﷺ . قال : فان لم تجد ؟ قال : أجتهد رأيي[٢٧] » ولم يذكر الاجماع .

والجواب : هو أن هذا كان في زمان النبي عليه السلام . ولا اجماع في زمانه . فلهذا لم يذكره .

---

(٢٤) هو عمر بن بحر بن محبوب أبو عثمان الجاحظ من أئمة الادب . معتزلي . ورئيس فرقة الجاحظية منهم . له مصنفات عديدة مشهورة منها « الحيوان » و « البيان والتبيين » و « البخلاء » و « المحاسن والأضداد » وغيرها . مات بمجلدات من الكتب وقعت عليه سنة ٢٥٥ هـ .

(لسان الميزان ٤ / ٣٥٥ - الميزان ٣ / ٢٤٧ وفيات الأعيان ٣ / ١٤٠ . معجم الأدباء ١٦ / ٧٤ - بغية الوعاة ٢ / ٢٨٨ - نزهة الألباء ١٣٣ - الفرق بين الفرق ١٧٥) .

(٢٥) في نسخة أخرى « يجوز » أشار اليها في هامش الأصل .

(٢٦) النساء ٤ / ٥٩ .

(٢٧) انظر تخريج الحديث ص ٣١٧ .

واحتجوا : بما روي عن النبي عليه السلام أنه قال : « لا تَرْجعوا بعدي كفارا يَضْرِبُ / ٩٠ - ب / بعضكم رقاب بعض »[٢٨] . وهذا يدل على جواز الضلال عليهم .

والجواب : أنا لا نعرف هذا الخبر . فيجب أن يثبتوه ليعمل به .

ولأنه يحتمل أن يكون خطابا لقوم بأعيانهم . ويجوز الخطأ والضلالة عليهم .

واحتجوا أيضا : بقوله ﷺ : « لَتَرْكَبُنَّ سَنَنَ مَنْ كان قبلكم حَذْوَ القُذَّةِ بالقُذَّةِ »[٢٩] .

والجواب : أنا نحمله على ما ذكرناه .

واحتجوا : بأنه اتفاق أمة فلم يكن حجة . دليله اتفاق الأمم السابقة .

والجواب : أن من أصحابنا من لم يسلم هذا الأصل وقال : اجماع الأمة وسائر الأمم السالفة سواء . وهو اختيار أبي اسحق الاسفراييني - رحمه الله .

وان سلمنا على قول غيره . فالفرق بينهما هو أن عصمة الأمم طريقها الشرع . والشرع لم يرد بعصمة سائر الأمم . وورد الشرع بعصمة هذه الأمة . ونفي الخطأ عنها على ما بيناه .

ولأن النسخ في سائر الأديان يجوز . فلم يحتج فيها الى عصمة . ولا يجوز ذلك في شريعتنا . فانها مؤبدة . فعصمت أمتها ليرجع اليها عند الخطأ والنسيان وليحفظ[٣٠] به الشرع .

قالوا : ولأن الاجماع لا يتصور انعقاده . لأنه لا يمكن ضبط أقاويل العلماء . على تباعد البلاد وكثرة العلماء . فاذا لم يتصور . لم يجز الرجوع اليه .

---

(٢٨) الحديث رواه ابن ماجه ٣٩٤٢ ، ٣٩٤٣ . والترمذي ٢١٩٣ وقال هذا حديث حسن صحيح . والبخاري كتاب الفتن باب ٨ . ومسلم ٦٥ النسائي (٧ / ١١٦) شرح السيوطي . فالحديث صحيح . ولا أدري ما الذي دفع الشيرازي لما قاله فيه . وسنفرد له بحثاً في الدراسة فانظره هنالك .

(٢٩) الحديث أخرجه البخاري في كتاب الاعتصام باب ١٥ . ومسلم ٢٦٦٩ . والترمذي ٢١٨٠ وابن ماجه ٣٩٩٤ . وأحمد بن حنبل (١ / ١٩٨) ترتيب المسند والقذة . واحدة رياش السهم . جمعها قذذ .

(٣٠) في الأصل « للحفظ » بدون نقط . والصواب ما استظهرته والله أعلم .

قلنا : يمكن تصور ذلك بسماع أقاويل الحاضرين . والنقل عن الغائبين . كما يعرف اتفاق المسلمين على الصلاة . والزكاة . والصوم . وغير ذلك . في سائر البلاد . على كثرة المسلمين وتباعد البلاد .

ولأن الاعتبار في الإجماع بعلماء العصر . وأهل الاجتهاد . وهم كالأعلام في الاشتهار . فيمكن معرفة أقاويلهم .

ولأن عندهم اجماع الصحابة ليس بحجة . وقد كان عددهم محصورا . ومواضعهم معروفة . وضبط أقاويلهم ممكن / ٦٩١ـ أ / فدل على بطلان ما قالوه .

قالوا : ولأن ما وجب الحكم فيه بالدليل . لم يجز الرجوع فيه الى مجرد قول أهل العصر . كالتوحيد .

قلنا : التوحيد لم يثبت عن أصل قبله . والاجماع عرف ثبوته بأصل قبله . فشابه قول النبي عليه السلام .

* * *

مسألة (٢)

إجماع أهل كل عصر حجة[١] .

وقال داود[٢] : إجماع غير الصحابة ليس بحجة[٣] .

لنا : قوله تعالى : (وَمَنْ يُشاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْ بَعْدِ ما تَبَيَّنَ لَهُ الهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ المُؤْمِنِيْنَ)[٤] . ولم يفصل .

وأيضا قوله عليه السلام : « لا تجتمع أمتي على الضلالة »[٥] . ولم يفصل .

ولأنه اتفاق علماء العصر على حكم النازلة . فكان حجة . قياسا على اتفاق الصحابة .

ولأنه لما كان العصر الأول والثاني فيما ينقل من الأخبار سواء . وجب أن يكونوا فيما يتفقون عليه من الأحكام سواء .

---

(١) والى هذا ذهب الجمهور . وانظر الاحكام (١ / ٢٠٨) والمنتهى لابن الحاجب (ص / ٣٩) واللمع (ص / ٥٠) والمستصفى (١ / ١٨٩) والابهاج ونهاية السول (٢ / ٢٣١) .

(٢) هو داود بن علي بن خلف ، أبو سليمان البغدادي الأصبهاني ، امام أهل الظاهر ، كان أحد أئمة المسلمين وهداتهم ، زاهدا متقللا . قال الشيرازي : وقيل : كان في مجلسه أربعمائة صاحب طيلسان أخضر ، وكان من المتعصبين للشافعي ، صنف كتابا في فضائله والثناء عليه توفي سنة سبعين ومائتين . (طبقات الشافعية ٢ / ٢٨٤ ـ طبقات الشيرازي ٧٦ ـ تاريخ بغداد ٨ / ٣٦٩ ـ تذكرة الحافظ ٢ / ١٣٦ ـ شذرات الذهب ٢ / ١٥٨ ـ العبر ٢ / ٤٥ ـ الفهرست ٣٠٣ ـ لسان الميزان ٢ / ٤٢٢ ـ ميزان الاعتدال ١ / ٣٢١ ـ وفيات الأعيان ٢ / ٢٦) .

(٣) والى هذا ذهب الامام أحمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه .

قال ابن حزم في الاحكام (٤ / ٥٠٩) : « قال أبو سليمان وكثير من أصحابنا : لا اجماع الا اجماع الصحابة رضي الله عنهم .

وقال في (٤ / ٥١٠) وأما من قال : ان اجماع أهل كل عصر هو اجماع صحيح . فقول باطل . لما ذكرنا من أنهم بعض المسلمين لا كلهم . لكنه حق لما ذكرنا قبل من قوله عليه السلام : « لا تزال طائفة من أمتي على الحق الى أن يأتي أمر الله » ا هـ .

(٤) النساء ٤ / ١١٥ .

(٥) انظر تخريج الحديث في ص ٣٥٤ .

واحتج المخالف بقوله تعالى : (كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ . تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ)[٦] . فخص الصحابة بذلك .

والجواب : أنا (لا)[٧] نسلم أن ذلك خطاب لهم خاصة . بل هو خطاب لسائر المؤمنين . كما كان قوله عز وجل : (وأقيموا الصلاة . وآتوا الزكاة)[٨] . وسائر ما ورد به الشرع من هذا الجنس . خطابا[٩] لجميع المؤمنين .

ويدل عليه : هو أنه لا خلاف أن من لم يكن بلغ من الصحابة عند هذا الخطاب . اذا بلغ تناوله الخطاب . وان لم يكن موجودا عند وروده .

واحتج أيضا : بأن عصمة الأمة طريقها الشرع . لأن العقل يجوز الخطأ عليهم . وقد ورد الشرع بعصمة الصحابة . فبقى من عداها على الأصل .

والجواب : هو أن الدليل الذي اقتضى عصمة الصحابة . اقتضى عصمة علماء سائر الأعصار . وقد بيناه .

واحتج أيضا : بأن إجماع غير الصحابة لا يتصور لكثرة العلماء . وتباعد (هم)[١٠] . / ٩١ - ب / وتعذر ضبط أقاويل الجميع . فيجب أن لا يكون ذلك حجة .

والجواب : ما بيناه في المسألة قبلها .

* * *

---

(٦) آل عمران ٣ / ١١٠ .

(٧) ليست في الأصل . وهي لا بد منها ليستقيم الكلام كما هو ظاهر من السياق .

(٨) البقرة ٢ / ٤٣ .

(٩) في الأصل خطاب . وهو لحن .

(١٠) في الأصل « وتباعد » والمثبت هو الصواب والله أعلم .

مَسْأَلَة (٣)

اذا قالت الصحابة قولا، وخالفهم واحد أو اثنان، لم يكن ذلك اجماعا[١].

وقال محمد بن جرير[٢]: هو اجماع[٣].

(١) هذه المسألة ليست خاصة بالصحابة فقط، بل هي عامة في كل عصر، كما عرفت من مذهبه ومذهب الجمهور في المسألة السابقة من أنه غير مختص بالصحابة. فالشافعي - رضي الله عنه والجمهور من الأصوليين، فقهاء، ومتكلمين - على أنه لا ينعقد* الاجماع مع وجود المخالف، ندر أو كثر. وانظر المستصفى (١/ ١٨٦) والاحكام (١/ ٢١٣) والابهاج (٢/ ٢٥٦) والمستصفى (١/ ٢٠٣) والمنخول (ص/ ٣١٠)

(٢) هو الامام أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، المفسر، المحدث، الفقيه، الأصولي، المؤرخ، المجتهد، صاحب التصانيف، له «جامع البيان عن تأويل آي القرآن» و «تاريخ الرسل والملوك» و «اختلاف الفقهاء» وغيرها من التصانيف، كان شافعي المذهب، ثم اجتهد، ولد سنة ٢٢٤ وتوفي سنة ٣١٠ هـ.

(طبقات الشافعية ٣/ ١٢٠ - تاريخ بغداد ٢/ ١٦٢ - تذكرة الحفاظ ٢/ ٣٥١ - العبر ٢/ ١٤٦ شذرات الذهب ٢/ ٢٦٠ - طبقات الشيرازي ٧٦ - لسان الميزان ٥/ ١٠٠ - معجم الأدباء ١٨/ ٤٠ - ميزان الاعتدال ٣/ ٤٩٨ - وفيات الأعيان ٣/ ٣٣٢).

(٣) ذكر ابن السبكي في رفع الحاجب (١/ ق ١٧٩ - ب) في مسألة ندور المخالف ثمانية المذاهب.

الأول: وعليه الجمهور لا ينعقد.

الثاني: يكون اجماعا على المخالف الرجوع اليه، ونقل عن أحمد بن حنبل، وابن جرير الطبري، وابن خويز منداد من المالكية، وأبي الحسين الخياط من المعتزلة.

الثالث: إن خالف أكثر من اثنين اعتبر، والا فلا، وهو للطبري كما قاله الشيرازي هنا، ونقله عنه الغزالي في المنخول ص ٣١١، وامام الحرمين.

الرابع: ان خالف أكثر من ثلاثة اعتبر، والا فلا، وهو الذي نقله سليم الرازي عن ابن جرير.

الخامس: ان بلغ الأقل عدد التواتر لم ينعقد، والا انعقد، قال أبو بكر الرازي، وهذا الذي يصح عن ابن جرير.

السادس: ان سوغت الجماعة الاجتهاد في مذهب المخالف، فخلافه معتد به، والا فلا، وهو مذهب أبي عبد الله الجرجاني، وأبي بكر الرازي من الحنفية، واختاره أيضا السرخسي في أصوله (١/ ٣١٦).

السابع: الفرق بين أصول الدين والفروع، فيضر في الأولى دون الثانية.

الثامن: أن قول الأكثر حجة، لا اجماع، قال الغزالي في المستصفى (١/ ١١٨): وهو تحكم لا دليل عليه، قال ابن السبكي، وذلك ظاهر، لأنه ان لم يكن اجماعا فيم يصير حجة؟

وهذا الثامن هو مذهب ابن الحاجب، واختاره الامام ابن حزم من الظاهرية في الاحكام (٤/ ٥١٠).

لنا : قوله تعالى : (فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ والرَّسُولِ)[٤] . وقد تنازعوا هاهنا . فيجب الرد الى الكتاب والسنة .

ولأن أبا بكر الصديق - رضي الله عنه - خالف سائر الصحابة في قتال المرتدين ، فأقروه على ذلك ، ولم يقولوا : - ان قولنا حجة عليك ، بل ناظروه واستدلوا عليه بالسنة .

وعبد الله بن العباس خالف الصحابة في خمس مسائل من الفرائض تفرد بها[٥]

وكذلك عبد الله بن مسعود ، ولم ينكر عليه بقية الصحابة ، فدل على ما قلناه .

ولأنه لم يحصل اتفاق علماء العصر على حكم الحادثة ، فلم يكن اجماعا . دليله : اذا خالف جماعة كبيرة .

ولأن الاجماع طريقه الشرع ، والشرع ورد بعصمة جميع الأمة ، دون معظمها ، فوجب أن يجوز الخطأ عليهم .

ولأن من قال : ان خلاف الواحد والاثنين لا يعتد به ، لا ينفصل عمن قال : خلاف الخمسة والعشرة لا يعتد به حتى يبلغ حد المساواة ، واذا لم ينفصل بعضها عن بعض بطل الجميع .

فان قيل : فيجب على مقتضى هذا الدليل أن لا يقدم الخبر المتواتر على خبر الواحد ، ويقال : ان خبر الواحد والاثنين وما زاد الى أن يبلغ حد التواتر كلها واحد ، لا ينفصل بعضها عن بعض ، ولما أجمعنا على فساد هذا ، دل على بطلان ما ذكروه .

قيل : فيما ألزمتم معنى يوجب الفصل بين العددين ، وهو أن ما بلغ حد التواتر يقع العلم عند سماعه ضرورة ، وأما دونه لا يقع العلم عند سماعه ضرورة ، وليس كذلك فيما اختلفنا فيه ، لأن جواز الخطأ على كل واحد من هذه الأعداد سواء ، فكان حكم الجميع / ٩٢ - أ / واحدا .

---

(٤) النساء ٤ / ٥٩ .

(٥) من هذه المسائل مسألة العول ، ومسألة اشتراط ثلاث من الأخوة لرد الأم من الثلث الى السدس ، ومسألة توريث الأخت مع البنت ، ومسألة زوج وأبوين ، وزوجة وأبوين .

واحتجوا : بقوله عليه السلام : « الاثنان فما فوقهما جماعة »[٦] وبقوله عليه السلام : « الشيطان مع الواحد . وهو من الاثنين أبعد »[٧] .

والجواب : أن الخبر الأول انما ورد في جماعة الصلاة . ويدل عليه : أن أحدا لا يقول : ان اجماع الاثنين حجة .

والخبر الثاني ورد في (الأسفار)[٨] . بدليل أن أحدا كان لا يقول : ان اجماع الاثنين حجة . فدل على أن المراد به ما قلناه .

واحتج أيضا بقوله عليه السلام : « عليكم بالجماعة »[٩] و « عليكم بالسواد الأعظم »[١٠]

والجواب : هو أن المراد بذلك . الأمة كلها . فنحمله عليه . بدليل ما ذكرناه .

واحتجوا أيضا : بأن الناس عولوا في خلافة أبي بكر الصديق - رضي الله عنه - على الاجماع . وقد (خالفوه)[١١] في ذلك علي وسعد . ولم يلتفت الى خلافهما .

والجواب : أنا لا نسلم أن عليا خالف في ذلك . وأنكر ما قيل عنه : انه لم يحضر في الابتداء . وليس من شرط الاجماع الحضور . بل يكفي أن يسكت . فيدل على الرضا .

وأما سعد . فانه ما خالف . ولكنه كان ظن أنه يعقد له الأمر . فلما روى أبو

(٦) الحديث رواه ابن ماجه ٩٧٢ . والطبراني في الأوسط . قال الهيثمي : وفيه مسلمة بن علي وهو ضعيف . وترجم له البخاري في كتاب الاذان والجماعة باب ٣٥ اثنان فما فوقهما جماعة . ولكنه لم يروه . وانظر مجمع الزوائد (٢ / ٤٥) . وانظر ترتيب مسند أحمد (٥ / ٢٦٨) .

(٧) انظر تخريجه في ص٣٤٨ .

(٨) في الأصل « الاخبار » وهو تصحيف من الناسخ . ولا معنى . والمثبت هو الصواب . قال الغزالي في المستصفى (١ / ١١٨) في الرد على استشهادهم بهذا الحديث : « وقوله وهو من الاثنين أبعد . أراد به الحث على طلب الرفيق في الطريق » ا هـ . وهو دليل على ما ذكرته من التصحيف . ثم قال الغزالي : ولهذا قال « والثلاثة ركب » .

(٩) انظر تخريجه في ص٣٥٥

(١٠) انظر تخريجه في ص ٣٥٥

(١١) كذا في الأصل . وهو على لغة « أكلوني البراغيث » وربما كان من الناسخ . وقد مر مثل هذا في ص ٣٤٠ .

بكر ـ رضي الله عنه ـ أن النبي ﷺ « جعل الأئمة من قريش »[١٢] . سكت . فأما أن يكون قد خالف في ذلك . فلا .

واحتج : بأن خبر الجماعة مقدم على خبر الواحد . فكذلك قول الجماعة . مقدم على قول الواحد .

والجواب : أنه ان أردتم في ذلك الخبر المتواتر . فذلك يوجب العلم ضرورة . فكان مقدما على خبر الواحد . وهاهنا الخطأ يجوز على كلا الفريقين على وجه واحد . فلا يجوز تقديم أحدهما على الآخر .

وان أرادوا به أنه تعارض خبران من أخبار الآحاد . فمن أصحابنا من لم يرجح لكثرة العدد . وان سلمنا . لم يمنع أن يرجح الخبر بما لا ترجح به أقاويل المجتهدين .

ألا ترى أن رواية الاثنين . والأقرب الى رسول الله ﷺ يقدم . وقول / ٩٢ ـ ب / الاثنين والأقرب لا يقدم في الإجتهاد ؟

ولأن الأخبار طريقها الظن . فما كان أقوى في الظن كان أولى . وليس كذلك هاهنا . فان طريق الاجماع عصمة الأمة عن الخطأ . والخطأ يجوز على الفريقين . فاستويا . يدلك عليه : ان رواية الخمسة . ورواية العشرة اذا تعارضتا . قدمت رواية العشرة على الخمسة . وفي الاجماع لا يقدم قول العشرة على الخمسة . فافترقا .

* * *

---

(١٢) انظر تخريجه في ص ٣٠٧ .

مسألة (٤)

اجماع أهل المدينة ليس بحجة[1] .

وروى عن مالك رحمه الله أنه قال : اجماعهم حجة[2] .

لنا : جميع ما ذكرناه في المسألة قبلها .

ولأن الاعتبار بالعلم . ومعرفة الأصول . وقد استوى فيه أهل المدينة وغيرهم .

ولأنه أحد الحرمين . فلم يقدم اجماع أهله . كاجماع أهل مكة .

---

(١) هذا هو الرأي المختار الصحيح . وهو رأي الجمهور . فان أهل المدينة وغيرهم سواء . والبقاع لا تعصم ساكنيها . وانظر الابهاج (٢ / ٢٤٣) والاحكام (١ / ٢٢٠) والمنتهى لابن الحاجب (ص/ ٤١) واللمع (ص / ٥٠) والمستصفى (١ / ١٨٧) والمنخول (ص / ٣١٤) وفواتح الرحموت (٢ / ٢٢٨) .

(٢) وهذا الذي صار اليه مالك ـ رحمه الله ـ قد أنكره جماعة من أصحابه . منهم : أبو بكير . وأبو يعقوب الرازي . والطيالسي . والقاضي أبو الفرج . والقاضي أبو بكر . وقالوا : ليس مذهبا له .

وقيل : قول مالك : ان قولهم حجة : محمول على أن روايتهم متقدمة على غيرهم . ونقل ابن السمعاني وغيره أن للشافعي في القديم ما يدل على هذا .

وقيل : محمول على المنقولات المستمرة . كالأذان . والاقامة . والصحيح التعميم في الصورتين وغيرهما . وهو رأي أكثر المغاربة من أصحابه و هو رأي ابن الحاجب .

وفي رسالة مالك الى الليث بن سعد ما يدل عليه .

قالوا : وليس قطعيا . بل ظني . يقدم على خبر الواحد والقياس .

وذهب القاضي عبد الوهاب الى أن اجتهادهم ليس بحجة . ولكن يقدم على اجتهاد غيرهم . وانظر رفع الحاجب (١/ ق ١٨٢ ـ أ) .

قال ابن السبكي : قلت : ولا ينبغي أن يخالف مالك في ذلك ان أراد به ترجيح روايتهم على رواية غيرهم وكانوا من الصحابة . لأنهم شاهدوا التنزيل . وسمعوا التأويل . ولا ريب في أنهم أخبر بأحوال النبي ﷺ . وهذا ضرب من الترجيح . لا يدفع . ولا ينبغي أن يظن ظان أن مالكا ـ رضي الله عنه ـ يقول باجماع أهل المدينة لذاتها في كل زمان . وانما هي من زمان رسول الله ﷺ الى زمان مالك . لم تبرح دار العلم . وآثار النبي ﷺ بها أكثر . وأهلها بها أعرف ا هـ وانظر الابهاج (٢ / ٢٤٢) ورفع الحاجب (١/ ق ١٨٢ ـ أ) . هذا ونقل الغزالي عنه في المنخول (ص / ٣١٤) بتحقيقنا أنه يقول : ان الاجماع يحصل بقول الفقهاء السبعة . وهم فقهاء المدينة . ونقل ابن الحاجب التعميم في الصحابة والتابعين .

وأيضا : هو أن هذا يؤدي الى أمر محال . وهو أن يكون قولهم حجة ما داموا بالمدينة . فاذا خرجوا منها لم يكن حجة . وهذا محال . لأن من كان قوله حجة في مكان . كان في سائر الأمكنة حجة . كالنبي ﷺ .

واحتجوا بقوله عليه السلام : « المدينة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد[٣] » والخطأ من الخبث . فكان منفيا عن أهل المدينة .

وقوله عليه السلام : « ان الاسلام يأرز الى المدينة كما تأرز الحية الى جحرها[٤] » .

وقوله عليه السلام : « لا يكايد أحد أهل المدينة الا انماع كما ينماع الملح في الماء »[٥] .

والجواب : أن هذه الأخبار آحاد . فلا يثبت بها أصل من أصول الدين .

على أن قوله : « المدينة تنفي خبثها » . عام في الخطأ وغيره . ونحمله على غير الخطأ .

على أن قوله عليه السلام : « ان الاسلام يأرز الى المدينة » . يقتضي جميع الاسلام . واذا حصل فيها جميع الاسلام صار اجماع أهلها حجة .

وقوله عليه السلام : « لا يكايد أحد أهل المدينة » الخبر . فلا حجة فيه . لأن / ٩٣ - أ / المكايدة والمغايرة لا تستعمل في الإجماع والاختلاف . فلا يدخل في الخبر ما نحن فيه .

واحتجوا : بأن المدينة مهاجر رسول الله ﷺ . وموضع القبر والوحي . ومستقر الاسلام . ومجمع الصحابة - رضي الله عنهم - فلا يجوز أن يخرج الحق عن قول أهلها .

---

(٣) الحديث أخرجه البخاري في التفسير ٧٦ والاحكام ٤٥ - ٤٧ - ٥٠ والاعتصام ١٦ والترمذي ٣٩٢٠ وابن ماجه ٤٠٧٧ . والنسائي (٧ / ١٣٥) شرح السيوطي . ومالك في الموطأ (٢ / ٨٨٦) . ومسلم (٩ / ١٥٣) شرح النووي .

(٤) الحديث أخرجه مسلم في كتاب الايمان . والترمذي ٢٦٣٠ . وابن ماجه ٣١١١ . وأحمد ١٦٠٤ تحقيق أحمد شاكر .

(٥) الحديث أخرجه ابن ماجه ٣١١٤ بقريب من هذا المعنى . وكذلك أخرجه مسلم قريبا من هذا المعنى (٩ / ١٣٧) شرح النووي .

والجواب : هو أن هذه دعوى . لأنه يجوز مع وجود هذه المعاني . أن يخرج الحق من أهلها .

وعلى أن هذا يبطل بمكة . فانها موضع المناسك . ومولد رسول الله ﷺ ومبعثه . ومولد اسماعيل . ومنزل ابراهيم عليه السلام . ولا يدل ذلك على أن قول أهلها حجة .

واحتجوا : بأن رواية أهل المدينة تقدم على رواية غيرهم . فكذلك قولهم . يقدم على قول غيرهم .

قلنا : هذا أيضا دعوى لا دليل عليها . ولا علة تجمع بينهما .

ثم الترجيح في الأخبار . لا يوجب الترجيح في أقوال المجتهدين .

ألا ترى أن رواية الجماعة تقدم على رواية الواحد . والجميع في الاجتهاد سواء ؟

ولأن الأخبار تدرك بحاسة السمع . فمن قرب منهم[٦] وشاهده . كان أضبط . وأهل المدينة أقرب منهم لما سمعوه وشاهدوه (و)[٧] أضبط . والاجتهاد نظر القلب . فلا يقدم فيه الأقرب . ولهذا قال عليه السلام : « فرب حامل فقه الى من هو أفقه منه »[٨] فلا يقدم فيه قول الأقرب .

* * *

(٦) في نسخة أخرى « منه » أشار اليها في هامش الأصل .

(٧) ليس في الأصل . ولعلها من سقطات النساخ . وهي لا بد منها كما هو ظاهر من سياق الكلام .

(٨) انظر تخريجه في ص٣٤٧

مَسْأَلَة (٥)

اتفاق أهل بيت رسول الله ﷺ ليس بحجة[1] .

وقالت الرافضة[2] : هو حجة .

لنا : قوله تعالى : (وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ)[3] . فعلق الوعيد على ترك سبيل المؤمنين . فدل على أنه لا يتعلق ذلك بترك سبيل بعضهم .

وأيضا : قوله عليه السلام : « أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم »[4] وهذا يدل على أنه اذا ترك عليا عليه السلام وقلد غيره يكون مهتديا .

فان قيل : هذا خبر واحد . ونحن لا نقول به .

قلنا : نحن نبني على أصلنا . فان خبر الواحد حجة . واذا ثبت ذلك . صح استدلالنا به .

ويدل عليه : هو أن عليا خالفته الصحابة في مسائل مشهورة . لا تحصى كثيرة . ولم يقل لأحد منهم : ان قولي عليكم حجة . فدل على ما ذكرناه .

---

(١) وهو المذهب المعتمد والحق الأبلج ورأي الجمهور . وانظر الابهاج ونهاية السول (٢ / ٢٤٢) وفواتح الرحموت (٢ / ٢٢٨) والاحكام (١ / ٢٢٣) والمنتهى لابن الحاجب (ص / ٤١) .

(٢) راجع الرافضة في ص ٣٠٣ .

(٣) النساء ٤ / ١١٥ .

(٤) الحديث ، ذكره ابن عبد البر باسناد فيه الحارث بن غصين ثم قال : وهذا اسناد لا تقوم به حجة . لأن الحارث بن غصين مجهول . انظر جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر (٢ / ٩١) .

ورواه نعيم بن حماد الخزاعي عن عبد الرحمن بن زيد . وهو ضعيف . عن أبيه . وفيه نظر . عن سعيد بن المسيب . عن عمرو . وهو منقطع فان سعيدا لم يدرك عمرو . أن النبي ﷺ قال : سألت ربي فيما اختلف فيه أصحابي من بعدي . فقال : يا محمد ان أصحابك عندي بمنزلة النجوم في السماء بعضها أضوأ من بعض . فمن أخذ بشيء مما هم عليه . . . الحديث .

وروى الدارمي . وابن عدي من رواية حمزه الحريري عن نافع عن ابن عمر مرفوعا : « انما أصحابي مثل النجوم . فأيهم أخذتم بقوله اهتديتم » . ورواه أيضا ابن مندة في أماليه . وانظر رفع الحاجب (١ / ق ١٨٤ - ب) .

واحتجوا بقوله تعالى :﴿إِنَّمَا يُرِيْدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ البَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيْرا ﴾[٥] . والخطأ من الرجس . فيجب أن يكونوا مطهرين منه .

والجواب : وهو أن أهل البيت يتناولون كل من في البيت من الأزواج . ولا يقول أحد : ان اتفاق الأزواج حجة . فثبت أنه أراد نفي العار والقباحة عنهم . دون الخطأ في الاجتهاد .

فان قيل : المراد بأهل البيت علي . وفاطمة . والحسن . والحسين .

والدليل عليه : ما روى أنه لما نزلت هذه الآية أدار النبي ﷺ كساء على هؤلاء . وقال : « هؤلاء أهل بيتي »[٦] .

والجواب : هو أن هذا من أخبار الآحاد . وعندهم لا يقبل . كيف ؟ وهو مخالف لظاهر القرآن . وذلك أن الله تعالى قال في أول الآية : ﴿ يا نسآء النبي ﴾[٧] ثم قال : ﴿إِنَّمَا يُرِيْدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمَ الرِّجْسَ أَهْلَ البَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرا ﴾[٨] . والظاهر أن المراد به من تقدم ذكره من الأزواج .

ولأنه لو صح ما ذكروه . لكان تأويل الآية ما قدمناه : من نفي القبح عنهم .

واحتجوا أيضا بقوله عليه السلام : « اني تارك فيكم الثقلين فان تمسكتم بهما لم تضلوا . كتاب الله وعترتي »[٩] .

---

(٥) الأحزاب ٣٣ / ٣٣ - وانظر القرطبي (١٤ / ١٧٧) .

(٦) انظر تفسير ابن كثير (٣ / ٤٨٣) حيث ساق طرق الحديث كلها وتكلم عليها بما يشفي الغليل . وانظر محاسن التأويل للقاسمي (١٣ / ٤٨٥٠) وانظر ترتيب مسند الامام أحمد (١٨ / ٢٣٧) و (٢٢ / ١٠٢) حيث روى الحديث بعدة طرق . وأسباب النزول للواحدي (ص ٢٦٧) .

(٧) الأحزاب ٣٣ / ٣٢ .

(٨) الأحزاب ٣٣ / ٣٣ .

(٩) الحديث : في مسند أحمد بن حنبل عن يزيد بن حيان التميمي . وهو حديث طويل انظر ترتيب المسند (١ / ١٨٥) و (٢٢ / ١٠٣) . وأخرجه أيضا الامام مسلم . والحاكم . فهو حديث صحيح . ولفظ أحمد : « اني تارك فيكم ثقلين . أولهما كتاب الله عز وجل . فيه الهدى والنور . فخذوا بكتاب الله تعالى . واستمسكوا به . فحث على كتاب الله ورغب فيه . قال : وأهل بيتي . أذكركم الله في أهل بيتي . أذكركم الله في أهل بيتي . اذكركم الله في أهل بيتي الخ . . . والحديث طويل .

والجواب : ما بيناه . أن هذا من أخبار الآحاد . فلا يحتج به في مسائل الأصول .

واحتجوا أيضا : بأن أهل البيت اختصهم بأنهم من أهل بيت الرسالة . ومعدن النبوة . فاختصوا بالعصمة .

قلنا : ليس فيما ذكرتم ما يوجب لهم العصمة . فبكم حاجة الى اقامة الدليل / ٩٤ ـ أ / على ذلك .

ثم يبطل هذا بأزواج النبي ﷺ . فانهن اختصصن بما ذكروه . واختصصن بتضعيف الثواب على الطاعة . وتضعيف العقوبة على المعاصي . وسمعن من العلم ما لم يسمع غيرهن . ولا يوجب ذلك عصمتهن في الأحكام . فبطل ما قالوه .

★ ★ ★

مسألة (٦)

لا يعتبر في صحة الاجماع اتفاق العامة .

وقال بعض المتكلمين : اتفاق العامة مع العلماء شرط في صحة الاجماع ، وهو قول أبي بكر الأشعري[١] .

وقال بعضهم : يعتبر اتفاق الأصوليين[٢] .

لنا : هو أنه ليس من أهل الاجتهاد . فلا يعتبر رضاه في صحة الإجماع . كالصبي والمجنون .

ولأنه لا يجوز تقليده في الحوادث . فلا يعتد بخلافه . دليله : الصبي والمجنون .

ومن قال : انه يعتبر اتفاق الأصوليين . فالدليل عليه : هو أن الأصوليين ليس هم من أهل الاجتهاد . لأنهم لا يعرفون أحكام الفقه ومعانيها فهم كالعامة .

واحتجوا بقوله عليه السلام : « لا تجتمع أمتي على خطأ »[٣] عن جميع الأمة . والعامة من الأئمة .

والجواب : هو أنه عام فنخصه بما خصصنا به الصبي والمجنون .

---

(١) وهو اختيار الآمدي . انظر الإحكام (١ / ٢٠٤) . ونقل القاضي عبد الوهاب مذهبا ثالثا . وهو أنه تعتبر العامة في الاجماع العام . وهو ماليس بمقصور على العلماء وأهل النظر . كالعلم بوجوب التحريم بالطلاق . والحدث ينقض الطهارة . دون الخاص كدقائق الفقه . وانظر رفع الحاجب .

وقال ابن السبكي في رفع الحاجب (١ / ق ١٧٦ - ب) . ولي أنا في المسألة تحقيق طويل حاصلة : ان الخلاف في أن العوام هل يعتبرون . ليس معناه الا أنا هل نطلق القول بأن الأمة أجمعت ؟ وأنه لا خلاف في المشهور أنا نطلق هذا القول فنقول مثلا : أجمعت الأمة على وجوب الصلاة . وانما الخلاف فيما قد يشذ عن العوام ففيه مذهبان . أحدهما : أنهم مدخولون في حكم الاجماع . فانهم وان لم يعرفوا تفصيل الاحكام . فقد عرفوا في الجملة أن ما أجمع عليه علماء الأمة حق . وهذا منهم مساهمة في الاجماع . والثاني : لا . لأنهم غير عالمين . فكيف ينسب اليهم القول . ا هـ .

(٢) وقيل يعتبر الفروعي خاصة . هذا وللغزالي في المسألة تفصيل دقيق ونفيس فليرجع اليه . وانظر المستصفى (١ / ١٨١) بولاق . والمنتهى لابن الحاجب (ص / ٣٩) والمنخول (ص / ٣٠٣) و (ص / ٣٣٧) وفواتح الرحموت (٢ / ٢١١) .

(٣) راجع تخريج الحديث ص ٣٥٤ .

مسألة (٧)

يصح انعقاد الاجماع عن القياس[١] .

وقال ابن جرير وداود : لا يجوز[٢] .

فأما داود ، فقد بنى ذلك على أصله ، وأن القياس ليس بدليل ، والكلام معه يجيء ان شاء الله تعالى .

وأما ابن جرير ، (فا)[٣] لدليل على فساد قوله : هو أن القياس علم على الأحكام ، فجاز أن ينعقد الاجماع من جهته ، كالكتاب والسنة .

فان قيل : الكتاب والسنة طريقهما السمع . فجاز اتفاق الجميع عليه . والقياس طريقه الرأي . ورأي الجماعة لا يتفق على معنى واحد . فلم ينعقد الاجماع من جهته .

قيل : القياس وان كانَ طريقه الرأي . الا أن على معانيه أمارات تدل عليه . وما كان عليه أمارات . يجوز / ٩٤ ـ ب / اتفاق الكل عليه . وان كان طريقه الرأي .

ألا ترى أن طلب القبلة طريقه الرأي والاجتهاد . ثم يجوز اتفاق الجميع عليها . لما كانت عليها أمارات تدل عليها ؟ كذلك هاهنا .

---

(١) هذا هو رأي الجمهور . وأنه واقع . وقيل جائز غير واقع . ثم القائلون بالوقوع وهم الجمهور اختلفوا في أنه هل تحرم مخالفته اذا وقع ؟ مع اطباقهم على أنه حجة . والحق أنه تحرم مخالفته . وانظر الابهاج (٢ / ٢٦١) .

(٢) وهناك مذهب آخر . وهو أنه يجوز ان كانت الامارة جلية . والا فلا . الابهاج (٢ / ٢٦١) وانظر الإحكام (١ / ٢٣٩) والمنتهى لابن الحاجب (ص / ٤٣) والمستصفى (١ / ١٩٦) بولاق .

قال ابن السبكي في رفع الحاجب (١ / ق ١٩٦ ـ ب) : « ورأيت في كتاب الميزان من كتب الحنفية أن بعض مشايخهم ذهب الى أنه لا يجوز القياس الا عن أمارة . ولا يجوز عن دلالة للاستغناء بها عنه . وهو غريب » ١ هـ .

(٣) في الأصل « والدليل » والمثبت من اللمع (ص / ٤٩) . وهو الصواب .

ويدل عليه : أن الناس أجمعوا على مسائل من جهة القياس فمن ذلك : أن الصحابة - رضي الله عنهم - أجمعوا على قتال مانعي الزكاة . قياسا على الصلاة . ومثلا ان أبا بكر - رضي الله عنه - قال : « والله لا فرقت بين ما جمع الله . قال تعالى : « وأقيموا الصلاة . وآتوا الزكاة »[٤] .

واجمعوا على امامة أبي بكر قياسا على تقديم النبي عليه السلام اياه في الصلاة . ألا ترى أن عمر قال : «إن النبي ﷺ قدمه في الصلاة التي هي عماد الدين . فارضوه لدنياكم ما رضيه رسول الله ﷺ لدينكم » .

واجمعت الأمة على تحريم شحم الخنزير . قياسا على لحمه .

وأجمعوا على تقويم الأمة في العتق . قياسا على العبد .

وأجمعوا أيضا على اراقة الشيرج اذا وقعت فيه الفأرة . وكان مائعا . والقائها وما حولها أذا كان جامدا . قياسا على السمن . وغير ذلك مما لا تحصى كثرته .

فان قيل : يجوز أن يكونوا وجدوا فيه نصا .

قلنا : فيما رويناه عن الصحابة لم يحيلوا بالحكم الا على القياس . وقد بيناه . ولو كان فيه نص . لظهر وعرف . ولما لم يظهر . دل على أنه لا نص فيه .

واحتجوا : بأنه ما من عصر الا وفيه قوم من نفاة القياس . فلا يتصور اجماعهم من جهة القياس .

قلنا : نحن لا نسلم ذلك . فانه لم يكن في عصر الصحابة من ينفي القياس . وانما حدث هذا الخلاف بعد ذلك .

ولأن هذا يبطل بأخبار الآحاد . فان الخلاف في ردها ظاهر . والمخالف فيها يرجع الى شبهة يرويها عن السلف . ثم ينعقد الاجماع / ٩٥ - أ / من جهتها .

واحتجوا : بأن ما طريقه الظن لا يجوز أن تتفق الخواطر المختلفة . والآراء المشتبهة - عليه . كما لا يجوز أن يتفق الجميع على شهوة واحدة . وغرض[٥] واحد .

---

(٤) الآية ٤٣ من البقرة . والحديث مر تخريجه . ص ٢٣٠ .

(٥) في الأصل : « وخرض » وهو تصحيف والمثبت الصواب وسيعيده بعد أسطر .

والجواب : هو أن هذا يبطل بخبر الواحد . فان تعديل الراوي وتزكيته طريقه الظن . ثم يجوز اتفاق الجميع عليه .

ولأنه اذا جاز اتفاق الجم الغفير . والعدد الكثير . من جهة شبهة - وهم اليهود والنصارى . على كثرتهم - على دين استحسنوه . فلأن يجوز اتفاق الجماعة من جهة الامارة أولى .

ويفارق هذا ما قالوه من الأغراض[٦] والشهوة . لأنه ليس هناك ما يجمعَهم على واحد . لأن طباع الناس مختلفة . وليس كذلك هاهنا . فان على الحكم أمارة تجمعهم عليه . ودلالة تدلهم اليه . فهو بمنزلة جواز اتفاقهم على حضور الأعياد . والجمع . وتجهيز الجيوش في وقت بعينه . الى جهة بعينها .

قالوا : القياس تغمض طريقه وتدق . فلا يجوز أن يتفق الكل على ادراكه .

قيل : ادراك الحكم من جهة القياس . أسهل من ادراكه من جهة النص . لأن المعول فيه على ما يقتضيه الفهم . أقرب الى الادراك مما يقتضيه النص .

ثم هذا يبطل بالأخبار . واستعمالها . وترتيب بعضها على بعض . فانها تغمض وتدق . ثم يجوز اتفاق الاجماع من جهتها . والله الموفق للصواب .

★ ★ ★

(٦) هذا دليل على صحة ما سبق في تعليق (٢)

مَسْأَلَةٌ (٨)

انقراض العصر ليس بشرط في صحة الإجماع في أصح الوجوه[١] .

ومن أصحابنا من قال : هو شرط[٢] .

ومن أصحابنا من قال : إن كان قولا من الجميع ، لم يشترط فيه انقراض العصر ، وإن كان قولا من بعضهم ، وسكوتا من الباقين ، اشترط فيه انقراض العصر[٣] .

فوجه الأول : قوله تعالى : ﴿ وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ ﴾[٤] . / ٩٥ ـ ب / ولم يفرق بين أن ينقرض العصر عليه . وبين أن لا ينقرض .

---

(١) هذا هو مذهب الشافعي ، وأكثر أصحابه ، وأبي حنيفة ، والأشاعرة ، والمعتزلة . الاحكام (١ / ٢٣١) وانظر المستصفى (١ / ١٩٢) والمنخول (ص / ٣١٧) وفواتح الرحموت (٢ / ٢٢٤) والمنتهى لابن الحاجب (ص / ٤٣) واللمع (ص / ٥٠) .

(٢) والى هذا ذهب أحمد بن حنبل ، والأستاذ أبو بكر بن فورك ، وسليم الرازي الاحكام (١ / ٢٣١) .

(٣) والى هذا ذهب البندنيجي ، وأبو اسحق الاسفراييني ، واختاره الامام الآمدي ، والقاضي عبد الجبار من المعتزلة كما نقله عنه البصري في المعتمد (٢ / ٥٣٨) وانظر الابهاج (٢ / ٢٦٢) .

هذا وفي المسألة مذهبان آخران :

الأول : أنه إذا لم يبق من المجتمعين إلا عدداً ينقص عن أقل عدد التواتر ، فلا يكترث ببقائهم ، ويحكم بانعقاد الاجماع ، حكاه ابن السبكي في الابهاج (٢ / ٢٦٣) عن حكاية القاضي في مختصر التقريب ، وابن برهان في الوجيز .

الثاني : وهو لامام الحرمين وحاصله : أن الاجماع ينقسم الى مقطوع به فلا يشترط فيه الانقراض ، والى حكم مطلق يسنده المجمعون الى الظن بزعمهم ، فلا بد فيه من أن يطول عليه الزمن ، فاذا طال ، ولم ينقدح على طوله لواحد منهم خلاف ، فهذا يلتحق بقاعدة الاجماع ، فان امتداد الأيام تبين التحاقهم بالمجمعين وترفعهم عن رتبة المترددين ، فالمعتبر ظهور الاصرار بتطاول الزمن ، حتى لو قالوا عن ظن ثم ماتوا على الفور ، فانه لا يرى ذلك اجماعا من جهة أنهم أبدوا وجها من الظن ثم لم يتضح اصرارهم عليه ، حكاه ابن السبكي في رفع الحاجب (١ / ق / ١٩٤ ـ أ) والابهاج (٢ / ٢٦٢) عن نص الامام في البرهان ، وهو مخالف لما نقله عنه ابن الحاجب .

(٤) النساء ٤ / ١١٥ .

وأيضا : قوله عليه السلام : « امتي لا تجتمع على الخطأ »[٥] . ولم يفصل .

ولأنه حصل اتفاق علماء العصر على حكم الحادثة . وكان ذلك جهة دليله اذا انقرض العصر عليه .

ويدل عليه : هو أن اعتبار انقراض العصر عليه يؤدي الى ابطال الاجماع . لأن العصر الأول لا ينقرض حتى يلحق به قوم من أهل العصر الثاني . وهم من أهل الاجتهاد . فيعتبر رضاهم فيما أجمعوا عليه . ثم لا ينقرض هؤلاء حتى يلحق بهم آخرون من العصر الثالث . وعلى هذا أبدا يتسلسل . ولا يستقر الاجماع في مسألتنا .

ولأن كل من جعل قوله حجة لم يشترط موته في كونه حجة . دليله : النبي عليه السلام .

واحتج من قال بالوجه الثاني بقوله تعالى : (لتكونوا شُهداءَ على الناس)[٦] . فلو لم يشترط فيه انقراض العصر . لكانوا شهداء على أنفسهم . وهذا خلاف الظاهر .

والجواب : أن هذا يقتضي أن يكونوا شهداء على أنفسهم . وعلى غيرهم . لأنهم من الناس . كما أن غيرهم من الناس .

ولأنه قد قيل : ان المراد بهذه الآية : شهادة هذه الأمة على سائر الأمم يوم القيامة . فلا تكون فيها حجة .

واحتج أيضا : بما روي عن النبي عليه السلام قال : « لا يخلو عصر من قائم لله بحجة »[٧] . فدل على أن بعض العصر يخلو عن ذلك .

والجواب : هو أنا لا نعرف هذا الحديث . فيجب أن يثبتوه ليعمل به .

وجواب آخر : وهو أنا نقول بنطقه . وأن العصر لا يخلو من قائم لله تعالى بحجة . ويترك دليله ببعض ما ذكرناه . فانه أقوى منه .

(٥) راجع تخريجه في ص ٣٥٤ .

(٦) البقرة ٢ / ١٤٣ . وانظر القرطبي (٢ / ١٥٣) والآلوسي (٢ / ٥) .

(٧) لم أقف على لفظ هذا الحديث . والشيرازي قد أنكر معرفته به في جوابه

واحتج أيضا : بأن الصحابة - رضي الله عنهم - رجعت عن أقاويلها بعد اتفاقهم .

ألا ترى أن عليا عليه السلام قال : « اجتمع رأيي ورأي الجماعة أن أمهات الأولاد لا يبعن ، ثم إني / ٩٦ - أ / رأيت أن يبعن . فقال له عبيدة السلماني (٨) رأيك مع الجماعة أحب . الينا من رأيك وحدك » (٩) .

والجواب : أن الصحيح من هذا الخبر أنه قال : « كان رأيي ورأي أمير المؤمنين عمر - رضي الله عنهما - أن لا يبعن أمهات الأولاد » (٩) وهذا ليس باجماع .

قالوا : ولأن من جعل في قوله حجة . لم يستقر الا بموته . كالنبي عليه السلام .

قلنا : جعلنا قول النبي عليه السلام حجة لنا على ما بيناه . وانما لم يستقر الا بموته . لأنه اذا نسخ ما قاله لم يؤد الى الخطأ فيما قاله . وليس كذلك هاهنا . فان رجوع المجمعين عما قالوه يؤدي الى الخطأ فيما أجمعوا عليه . وذلك لا يجوز .

ومن قال بالوجه الثالث احتج : بأن المجتهد قد سكت . لأنه في روية النظر والفكر . واذا أظهر الخلاف علمنا أنه لم يكن اجماعا . واذا مات قبل اظهار الخلاف . علمنا أنه راض بقولهم . فانعقد الاجماع .

قلنا : فيجب على هذا اذا مات في الحال أن يجوز لغيره الرجوع عما أفتى به مع الجهالة . لأنا لا نعلم حصول الاجماع . ولما ثبت أنه لا يجوز لأحد الرجوع عما أفتى به مع الجماعة . دل على أن الإجماع قد حصل بسكوته . فصار بمنزلة ما لو أفتى معه .

---

(٨) هو عبيدة - بالفتح - بن عمرو السلماني . كان يوازي شريحا في القضاء والعلم . اسلم في حياة رسول الله ﷺ وهو تابعي كبير . توفي سنة ٧٢ وقال الترمذي ٧٣ . وابن حجر قبل السبعين .

(٩) الأثر رواه ابن حزم في الاحكام (٤ / ٥١٩) عن عبيدة السلماني « أن عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب اعتقا أمهات الأولاد . قال علي بن أبي طالب . فقضى بذلك عمر حتى أصيب ثم قضى بذلك عثمان حتى أصيب . فلما وليت رأيت أن ارقهن » قال ابن حزم وهذا قول زيد بن ثابت وغيره » ١ هـ وانظر تخريج حديث بيع أمهات الأولاد (ص / ٣٣٣) .

مَسْأَلَة (٩)

اذا اختلفت الصحابة في الحادثة على قولين[١] ، ثم أجمع التابعون[٢] على أحدهما ، لم تصر المسألة إجماعا في قول عامة أصحابنا[٣] .

وقال أبو علي بن خيران ، وأبو بكر القفال[٤] : يصير إجماعا ، ويسقط القول الآخر ، وهو قول المعتزلة[٥] ، وأصحاب أبي حنيفة[٦] .

لنا : قوله تعالى : (فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ)[٧] . ولم يفرق بين أن يجمع التابعون بعد ذلك أو لم يجمعوا .

وقوله ﷺ : « أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم »[٨] . ولم يفرق .

---

(١) أي واستقر خلافهم . ومضت عليه مدة . فأما قبل الاستقرار . فالجمهور على جوازه خلافا لأبي بكر الصيرفي . وتوقف ابن السبكي فيه في رفع الحاجب . وانظر الابهاج (٢ / ٢٥١) .

(٢) أما اذا أجمع الصحابة بعينهم ـ أو أهل العصر الذي وقع الخلاف بينهم ـ بعد اختلافهم على أحد القولين . فهذه مسألة أخرى . وفيها كلام آخر . انظر الاحكام (١ / ٢٥١) والمنتهى لابن الحاجب (ص / ٤٥) .

(٣) قال ابن السبكي : قال امام الحرمين : « واليه ميل الشافعي » وهو اختيار أبي بكر الصيرفي . وابن أبي هريرة . وأبي علي الطبري . والقاضي أبي حامد . وامام الحرمين . والغزالي . من أصحاب الشافعي . ونقله القاضي في التقريب عن جمهور المتكلمين . والفقهاء . وهو قول الامام الأشعري . وأحمد بن حنبل والآمدي وانظر الابهاج (٢ / ٢٥١) . ورفع الحاجب .

(٤) وبه قال الحارث المحاسبي والاصطخري . والقاضي أبو الطيب . وابن الصباغ من أصحاب الشافعي . ومن متأخري الشافعية الامام الرازي . وأتباعه . وهو اختيار ابن الحاجب . وانظر : الاحكام (١ / ٢٤٨) والمنتهى لابن الحاجب (ص / ٤٤) والمستصفى (١/ ٢٠٣) والمنخول (ص / ٣٢٠) واللمع (ص / ٥٢) .

(٥) كالجبائي . وابنه .

(٦) انظر أصول السرخسي (١ / ٣١٩) وكشف الأسرار (٣ / ٢٤٧) وتيسير التحرير (٣ / ٢٧٢) لتقف على رأي أبي حنيفة وصاحبيه في المسألة . على أن أكثرهم . بل كلهم كما قال السرخسي . على ما قاله الشيرازي هنا .

(٧) النساء ٤ / ٥٩

(٨) انظر تخريجه في ص ٣٦٨ .

ولأن اختلاف الصحابة في المسألة على قولين اجماع منهم على تسويغ الاجتهاد ، وجواز تقليد كل واحد من الفريقين ، واقراره عليه ، فلم يجز للتابعين ابطال هذا الاجماع ، كما لو أجمعوا في الحادثة على قول واحد ، ولا يلزم على هذا اذا اختلف الصحابة في الحادثة على قولين ، ثم أجمعوا على أحد القولين [٩] .

فأما اذا قلنا : ان انقراض العصر شرط في صحة الإجماع ، لم نسلم أن هناك إجماعا .

وان قلنا : انقراض العصر ليس بشرط ، لم نسلم جواز الاتفاق على أحد القولين بعد الاختلاف .

فان قيل : لا يمتنع أن يتفقوا على تسويغ الاجتهاد ، بشرط أن لا يظهر اجماع ، فاذا ظهر اجماع ، سقط ذلك الاتفاق ، كما أنهم اتفقوا على أن فرض العادم للماء التيمم ، مالم يجد الماء ، فاذا وجد الماء ، زال ذلك الاتفاق .

قلنا : هذا لا يشبه ما ذكرناه ، وذلك أن اجماعهم فيما ذكروه مشروط بعدم الماء ، فلهذا زال بوجوده ، وليس كذلك هاهنا ، فانهم أجمعوا على تسويغ النظر على الإطلاق ، من غير شرط ، فهو بمنزلة اجماعهم على قول واحد ، فلا يجوز أن يزول ذلك بإجماعهم بعده ، ولا بخلاف بعده .

ولأن زوال الإجماع برؤية الماء ، لا يوجب بطلان ما أجمعوا عليه ، والخطأ فيما اتفقوا عليه ، وفي مسألتنا إجماعهم على أحد القولين يوجب بطلان ما أجمعوا عليه ، والخطأ على أهل الإجماع لا يجوز ، فافترقا .

وأيضا : هو أنه لا خلاف أن الإجماع اذا حصل واستقر لم يتغير باختلاف ، كذلك اذا حصل الخلاف واستقر ، وجب أن لا يتغير (بـ) [١٠] الإجماع .

فان قيل : انما لم يجز أن يتغير الإجماع باختلاف ، لأنه يؤدي الى إبطال الإجماع .

---

(٩) أي فهذه مسألة غير تلك ـ كما أشرت الى ذلك في التعليق (٢) على صدر المسألة . أما هذه ، فاما أن نشترط انقراض العصر . . . الخ .

(١٠) ليس في الأصل ، وزدته ليستقيم الكلام كما هو واضح من السياق .

قلنا : وفي مسألتنا متى جوزنا أن / ٩٧ ـ أ / يتغير ما اختلفوا فيه بالاجماع . . أدى الى ابطال الاجماع . فانهم أجمعوا على تسويغ الاجتهاد . وجواز تقليد الفريقين . وهذا الاجماع يبطل ما أجمعوا عليه . . وذلك لا يجوز .

ولأن كل واحد من الفريقين كالأحياء الباقين في كل عصر . ولهذا تحفظ أقوالهم . وتنقل . ويحتج لهم وعليهم . فاذا كانوا بمنزلة الأحياء . وجب أن لا ينعقد الاجماع مع اختلافهم .

فان قيل : لو كانوا كالأحياء . لوجب أن لا ينعقد الاجماع بعد موتهم في شيء من الحوادث . لأنه لا تعرف فيه أقوالهم . ولوجب أن يجوز تقليدهم . كما يجوز تقليد الأحياء .

قيل : هم كالأحياء فيما افتوا به . فأما فيما لم يفتوا به . وحدث بعدهم . فلا . وهذا كما نقول : انهم أجمعوا على قول واحد . ثم ماتوا . عمل بأقوالهم بعد الموت . ووجب المصير اليه . كما لو كانوا أحياء فأفتوا بذلك . لم يجعلوا كالأحياء فيما يحدث بعدهم من الحوادث . فكذلك فيما اختلفوا فيه . مثله .

ولأن هذا الحكم كان يسوغ فيه الاجتهاد . ولا يجوز نقض الحكم على (من)[١١] حكم به من العصر الأول . فاذا صح الاجماع بعد ذلك . صار مما (لا)[١٢] يسوغ فيه الاجتهاد . ووجب نقض الحكم على من[١٣] حكم به بخلاف الاجماع . وهذا نقض بعد انقطاع الوحي . فذلك[١٤] لا يجوز .

ولأنه اختلاف حصل من الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ فلا يزول ذلك باجماع التابعين . كما لو اختلفت الصحابة على قولين . وأجمع التابعون على قول ثالث .

ولأنه لو كان اجماع التابعين على أحد القولين يسقط ما تقدم من الخلاف .

---

(١١) ليست في الأصل . وهي لا بد منها ليستقيم الكلام كما هو ظاهر من السياق . وسيأتي ما يدل عليها في السطر التالي . فلعلها سقطت من الناسخ .

(١٢) ساقطة من الأصل . وهي لا بد منها كما هو واضح من السياق .

(١٣) فيها دليل على ما ذكرته في التعليق السابق .

(١٤) أي كونه يصبح مما لا يجوز فيه الاجتهاد . لا يجوز .

لوجب أن ينتقض كل حكم حكم به في عهد الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ بخلافه، لأنه مقطوع ببطلانه. فان ارتكبوا هذا، وقالوا: انه ينتقض. فقد ابطلوا[١٥]. وذلك أن / ٩٧ ـ ب / الصحابة أجمعت على صحة ذلك ونفوذه. وكل حكم أجمعت الصحابة عليه، لم يجز للتابعين الاجماع على خلافه. كسائر الأحكام التي أجمعوا عليها.

وأيضا: فان هذا يؤدي الى أن يكون قد ذهب أهل العصر الأول الى ما نوجب في هذا الحكم من القطع، وهذا لا يجوز[١٦].

واحتجوا بقوله: (وَيَتَّبِعْ[١٧] غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ ما تَوَلَّى، وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيراً)[١٨]. ولم يفصل بين أن يتقدم اجماعهم خلاف أو لا يتقدم.

والجواب: هو أن هذا مشترك الدلالة. وذلك أن الصحابة رضي الله عنهم أجمعوا على جواز الاجتهاد في الحادثة، وجواز تقليد كل واحد من الفريقين. فمن قطع الاجتهاد فيه، فقد ترك سبيل المؤمنين، وكان الوعيد لاحقا به.

ثم هي عامة فنخصها بما ذكرناه.

واحتجوا بقوله عليه السلام: « لا تجتمع أمتي على الضلالة »[١٩].

والجواب عنه: ما مضى على الآية.

قالوا: ولأنه اتفاق من علماء العصر على حكم الحادثة، فوجب أن يكون حجة مقطوعا بها.

دليله: اذا لم يتقدم خلاف.

قلنا: لا نجوز اعتبار ما يتقدمه الخلاف بما لا يتقدمه الخلاف.

ألا ترى أن الاختلاف فيما لم يتقدمه اجماع جائز، ولا يجوز ذلك فيما يتقدمه

---

(١٥) أي وقعوا في الباطل، وأتوا به.
(١٦) لأنهم أجمعوا على العمل بخلافه اذ جوزوا الخلاف فيه.
(١٧) في الأصل ومن يتبع، وهو خطأ من الناسخ.
(١٨) النساء ٤ / ١١٥. وانظر القرطبي (٥ / ٣٨٥).
(١٩) انظر تخريجه في ص ٣٥٤.

اجماع . فكذلك لا يمتنع أن يجوز الاجماع فيما لم يتقدمه خلاف . ولا يجوز ذلك فيما تقدمه خلاف .

ولأن المعنى في الاجماع الذي لم يتقدمه خلاف أنه اتفاق لا يؤدي الى ابطال اجماع قبله . وفي مسألتنا اتفاق العصر الثاني يؤدي الى ابطال الاجماع قبله . فصار كما لو أجمع الصحابة على قول . ثم أجمع التابعون على غيره .

قالوا : ولأنه اجماع تعقب خلافا . فأسقط حكم الخلاف . كما لو اختلفت الصحابة ثم أجمعوا . وذلك / ٩٨ ـ أ / مثل اختلافهم في قتال مانعي الزكاة . ثم اجماعهم عليه .

والجواب : أن على قول من لم يعتبر انقراض العصر في صحة الاجماع . لا نسلم الأصل . فانهم اذا اختلفوا . لم يجز أن يجمعوا على أحد القولين .

وأما قصة مانعي الزكاة . فلم يحصل فيه اختلاف في الحقيقة . وانما كانوا في طلب الدليل . ومهلة النظر . ولم ينقل بينهم فيه خلاف .

ومن قال : ان انقراض العصر معتبر في صحة الاجماع . اسقط الاختلاف بالاجماع . وفرق بين الموضعين . فانهم اذا أجمعوا بعد الخلاف . صارت المسألة على قول واحد . فيسقط القول الآخر . لأن القائل به قد رجع عنه . وأقر ببطلانه . وليس كذلك هاهنا . لأنهم اذا ماتوا على اختلاف . كان قول المخالف منهم باقيا . وهو كالحي القائم . فلم يجز إسقاطه بالاجماع بعده .

ولأن الصحابة لو أجمعت على أمر . جاز أن يختلفوا فيه . كما قال علي عليه السلام : « كان رأيي . ورأي أمير المؤمنين عمر . ورأي الجماعة أن لا تباع أمهات الأولاد . وأرى الآن أن يبعن »[20] . ولو أجمعت الصحابة على قول . ثم أراد التابعون الاتفاق على خلافه . لم يجز . فافترقا .

قالوا : ولأن الاجماع حجة . والاختلاف ليس بحجة . فلم يترك ماهو حجة . بما ليس بحجة . كالكتاب بالسنة .

---

(٢٠) انظر الكلام على الأثر ص٣٧٧ .

قلنا : لا نسلم أن الاجماع بعد الخلاف حجة ، وانما يكون حجة اذا لم يتقدم خلاف ، وهذا كما نقول في القياس : انه حجة اذا لم يعارضه نص ، فأما اذا عارضه نص لم يكن حجة ، كذلك هاهنا .

على أنه ان كان ما حصل من الاجماع حجة ، فما تقدم من الاختلاف حجة في جواز الاجتهاد ، والأخذ بكل واحد من القولين ، وليس لهم مراعاة أحد الاجماعين ، الا ولنا مراعاة الآخر ، / ٩٨ ـ ب / وما قلنا أولى ، لأن اجماع العصر الأول حجة على العصر الثاني ، والثاني لا يكون حجة على العصر الأول .

قالوا : ولأن كل حكم لا يجوز لعامة عصر التابعين العمل به ، لم يجز لمن بعدهم العمل به ، كالمنسوخ من أحكام الشرع .

قلنا : لا نسلم الوصف ، فان من استفتى منهم الصحابة ، يجوز له العمل به في عصر التابعين ، ثم نعارضهم بمثله فنقول : كل حكم جاز لعامة عصر الصحابة العمل به ، جاز لعامة عصر التابعين العمل به ، دليله : اذا لم يجمع التابعون على أحد القولين .

قالوا : ولأنه اذا تعارض خبران ، ثم اتفق أهل عصر على ترك أحدهما والقول بالآخر ، سقط المتروك منهما ، وكذلك هاهنا ، اذا اتفق أهل العصر الثاني على ترك أحد القولين والعمل بالآخر ، وجب أن يسقط المتروك منهما .

قلنا : انما يسقط المتروك من الخبرين ، لأنه لم يذهب اليه أحد من أهل العصر قبله ، وليس كذلك المتروك من القولين ، فانه قد صار اليه أحد فريقي الصحابة ، فجاز الأخذ به ، فوزانه من الخبر : أن يذهب الى كل واحد منهما فريق من الناس ، فلا يجوز اسقاطه بالاجماع بعده .

ولأن الخبرين وردا ممن يصح منه نسخ أحدهما بالآخر ، فاذا اجتمع الناس على ترك أحدهما ، علمنا بأنهم علموا نسخه من جهته ، وليس كذلك القولان ، لأنهما وردا من طائفتين لا يصح نسخ قول أحدهما بالآخر ، فلا يصح اسقاط أحدهما بالآخر ، وبالله التوفيق .

مَسْأَلَة (١٠)

اذا أدرك التابعي عصر الصحابة ، وهو من أهل الاجتهاد ، اعتبَر رضاه في صحة الإجماع [1] .

ومن أصحابنا من قال : لا اعتبار به ، ولا يعتد بخلافه معهم [2] .

لنا : قوله تعالى : (فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ في شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ والرَّسُولِ) [3] ،ولم يأمرنا بالرجوع / ٩٩ ـ أ / الى أقاويل الصحابة .

ولأنه من أهل الاجتهاد وقت الحادثة . فاعتبر رضاه في صحة الإجماع . كأصاغر الصحابة ـ رضي الله عنهم .

ولأن الاعتبار بالعلم لا بالصحبة . بدليل أن من ليس من أهل العلم لم يعتبر قوله في صحة الاجماع . ولهذا قال عليه السلام : « نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها ، ثم اداها كما سمع ، فرب حامل فقه غير فقيه . ورب حامل فقه الى من هو أفقه

---

(١) ظاهر كلام الشيرازي أن رأي التابعي يعتبر مطلقا . سواء أدرك الصحابة بعد اجماعهم أو قبله . وكذلك فعل في اللمع (ص / ٥٠) . ولكن الحقيقة أن في المسألة تفصيلاً بين ما اذا أدرك قبل اجماعهم أو بعده .

فان أدرك قبل اجماعهم فكما قال الشيرازي هنا .

وان أدرك بعد اجماعهم . فمن شرط انقراض العصر . قال : لا يصح اجماع الصحابة مع خلافه . ومن لم يشترط انقراض العصر ـ وهو المعتمد . قال يطرح اجماعهم . ولا يضر خلافه . والشيرازي لا يخالف في هذا كما يفهم من أدلته في المسألة وان كان ظاهر عنوانه يشير لما ذكرت . ولذلك نبهت عليه .

والمراد بالادراك ادراك رتبة الاجتهاد . والتفصيل المذكور يأتي على قول من اعتبر رأيه معهم . وأما من لا فلا . وما ذهب اليه الشيرازي هو رأي الجمهور المطلق . وانظر الاحكام (١ / ٢١٨) والمنتهى لابن الحاجب (ص / ٤٠) ونهاية السول (٢ / ٢٦٤) .

(٢) واليه ذهب أحمد بن حنبل في رواية عنه .

(٣) النساء ٤ / ٥٩ .

منه[4]»[5] وان[6] كان الاعتبار بالعلم ، وجب أن يعتد بخلاف التابعي ووفاقه لأنه عالم .

واحتجوا : بأن عليا عليه السلام نقض الحكم على شريح[7] حين قضى بين ابني عم ، أحدهما أخ لأم ، وجعل المال كله لابن العم الذي هو أخ لأم .

ولأن عائشة رضي الله عنها أنكرت على أبي سلمة[8] حين خالف ابن عباس في عدة المتوفى عنها زوجها[9] . وقالت : « مثلك مَثلُ الفرّوجِ يسْمَعُ الدِّيكة تصيحُ فصاح لصياحها » .

والجواب : أن حديث علي عليه السلام حجة عليهم ، فانه ولاه القضاء ، ورضي به في الاجتهاد ، فدل على أنه من أهله .

وأما نقض الحكم عليه ، فيجوز أن يكون لأنه انعقد عليه اجماع قبل أن يصير شريح من أهل الاجتهاد ، فلا يعتد بقوله فيه ، ولهذا لا يخرج عن كونه مساويا لهم في الاجتهاد فيما يحدث من الحوادث .

---

(٤) في الأصل تقديم وتأخير عن طريق السهو ، ففيه « فرب حامل فقه غير فقيه منه ، ورب حامل فقه الى من هو أفقه » والمثبت الصواب كما مر في ص ٣٤٧ .

(٥) راجع تخريجه في ص ٣٤٧ .

(٦) كذا في الأصل .

(٧) هو القاضي شريح بن الحارث بن قيس الكندي ، أبو أمية ، من أشهر القضاة في صدر الاسلام ، ولي قضاء الكوفة في زمن عمر ، وعثمان ، وعلي ، ومعاوية ، واستعفى في أيام الحجاج فأعفاه ، من المعمرين ، له باع في الأدب ، توفي سنة ٧٨ هـ .

(شذرات الذهب ١ / ٨٥ ـ حلية الأولياء ٤ / ١٣٢ ـ وفيات الأعيان ٢ / ١٦٧ ـ العبر ١ / ٨٩ تذكرة الحفاظ ١ / ٥٩ ـ الاستيعاب ٢ / ٧٠٢ ـ طبقات ابن سعد ٤ / ٩٠) .

(٨) قال عمرو بن علي : ليس له اسم ، وقيل اسمه عبد الله ، وقيل اسماعيل ، وقيل اسمه وكنيته واحد ، وهو أبو سلمة بن عبد الرحمن بن عوف الزهري ، كان ثقة فقيها ، كثير الحديث ، ونقل الحاكم أنه أحد الفقهاء السبعة ، توفي سنة ٩٤ وقيل ١٠٤ .

(الخلاصة ٣٨٠ ـ العبر ١ / ١١٢ ـ تقريب التهذيب ٢ / ٤٣٠) .

(٩) الحديث رواه البخاري في تفسير سورة الطلاق باب ٢٩٦ ، ومسلم في كتاب الطلاق رقم ٥٧ ، والترمذي رقم ١١٩٤ ، وابن ماجه ٢٠٢٨ ، ٢٠٢٩ ، وأبو داود ٢٣٠٦ ، والنسائي (٦ / ١٥٦) شرح السيوطي ، وأحمد (١٧ / ٤٣) ترتيب المسند ، ومالك في الموطأ (٢ / ٥٨٩ ، ٥٩٠) وابن حبان رقم ١٣٣٠ زوائد ابن حبان ، والدارمي ٢٢٨٤ ، وانظر مجمع الزوائد (٥ / ٢) .

وأما عائشة فقد خالفها أبو هريرة . فانه روي أنه قال في هذه القضية : « قولي فيها مثل قول ابن أخي أبي سلمة »[10] فأقره على الخلاف .

وعلى أنه ليس في قولها ما يدل على أنه لا يعتد بخلافه . ويجوز أن يكون قد رفع صوته على ابن عباس ، وادعى منزلته . وطلب مساواته . فأنكرت عائشة عليه ذلك .

واحتجوا أيضا : بأن الصحابة / ٩٥ ـ ب / أعلم بالأحكام من التابعين ، فانهم شاهدوا الوحي والتنزيل . وعرفوا المقاصد والأغراض . فكانوا مع التابعين بمنزلة العلماء مع العامة .

والجواب : هو أنا لا نسلم أنهم أعلم بالأحكام . والدليل عليه : أن أنسا كان يحيل بالمسائل على الحسن البصري .

وابن عمر كان يحيل بالمسائل على ابن المسيب .

وروي عن ابن عمر أنه قال في سعيد : « هو ـ والله ـ أحد المفتين » .

ولهذا قال النبي عليه السلام : « رحم الله امرأً سمع مقالتي فوعاها . ثم أداها كما سمع . فرب حامل فقه غير فقيه »[11] الخبر .

وما ذكروه من الترجيح لا يمنع من مساواة التابعين لهم في الاجتهاد .

ألا ترى أن من طالت صحبته من أكابر الصحابة وعلمائها لهم من المزية . بطول الصحبة . وقوة الأنسة بكرم النبي عليه السلام . ما ليس لصغارها ومتأخريها . ثم الجميع في الاجتهاد واحد . فبطل ما قالوه .

ولأن هذا الترجيح انما كان يصح أن لو كانت الأحكام كلها مأخوذة من المسموع من رسول الله عليه السلام . فأما اذا كان فيها ما يؤخذ من الكتاب . وما يؤخذ من الأصول . وما يؤخذ من رسول الله ﷺ . لم يكن لمن شهد النبي ﷺ مزية على غيره .

---

(١٠) راجع تخريج الحديث في الصفحة السابقه تعليق (٣) .

(١١) راجع تخريج الحديث في ص ٣٤٧ .

مَسْأَلَةٌ (١١)

اذا اختلف الصحابة على قولين ، لم يجز للتابعين احداث قول ثالث[١] وقال بعض المتكلمين ، وبعض أصحاب أبي حنيفة[٢] : يجوز ذلك[٣] .

لنا : هو أن اختلافهم على قولين ، اجماع على أن كل قول سواهما باطل ، لأنه لا يجوز أن يفوتهم الحق . فلو جوزنا احداث قول ثالث ، لجوزنا الخطأ عليهم في القولين . وهذا لا يجوز .

---

(١) هو مذهب الشافعي - رضي الله عنه - والجمهور . ونص عليه محمد بن الحسن من أصحاب أبي حنيفة - رضي الله عنه - كما في التيسير (٣ / ٢٥٠)

(٢) انظر كشف الأسرار (٣ / ٢٣٤) وأصول السرخسي (١ / ٣١٨) وهو اختيار أهل الظاهر . وانظر الاحكام لابن حزم (٤ / ٥١٦) .

على أن بعض الأحناف قد ذهب الى التمييز بين عصر الصحابة ومن بعدهم .

(٣) يوجد في المسألة مذهب ثالث . عليه المتأخرون من الأصوليين . كالآمدي . والرازي . والبيضاوي . وابن الحاجب . وهو أن القول الثالث ان لزم منه رفع ما أجمعوا عليه . لم يجز احداثه . والا جاز .

مثال الأول : اذا مات رجل وخلف جدا واخوة . ذهب بعض العلماء الى الاشتراك . وذهب الباقون الى سقوط الاخوة بالجد . فلو قال قائل باسقاط الجد بالاخوة . لم يجز . لأنه رافع لأمر مجمع عليه .

ومثال الثاني : ذهب بعض العلماء الى جواز فسخ النكاح بأحد العيوب الخمسة . وقيل : لا يجوز بشيء منها فالقول بالفسخ بالبعض دون بعض . ليس رافعا لما أجمعوا عليه . بل هو موافق لكل من القولين في بعض مقالته .

هذا ولقد مثل الشيرازي للمسألة في شرح اللمع بقوله : « مثاله : اختلاف الصحابة في توريث ذوي الأرحام . فذهب زيد الى أنهم لا يرثون . وذهب ابن مسعود . وعلي . ومعاذ . وأبو الدرداء . الى أنهم يرثون . ويقدمون على الموالي والرد .

وأحدث أبو حنيفة قولا ثالثا . وقال : يرثون . ويقدمون عليهم الموالي » ١ هـ . من شرح اللمع . كما ورد في حاشية الأصل .

وانظر الاحكام (١ / ٢٤٢) والمنتهى لابن الحاجب (ص / ٤٤) والمستصفى (١ / ١٩١) والمنخول (ص / ٣٢٠) والابهاج ونهاية السول (٢ / ٢٤٧) والمسودة (ص / ٣٢٦) واللمع (ص / ٥٢) .

وأيضاً : فان التابعين أجمعوا على حصر الأقاويل ، وضبط المذاهب ، ولو جاز احداث مذهب آخر ، / ١٠٠ ـ أ / لم يكن لضبط الأقاويل ، ولا حصر المذاهب معنى .

واحتجوا : بأن اختلافهم فيها على قولين ، يوجب جواز الاجتهاد ، فجاز احداث قول ثالث ، كما لو لم يستقر الخلاف .

والجواب : هو أن اختلافهم في ذلك يوجب جواز الاجتهاد في طلب الحق من القولين ، فأما احداث قول ثالث فلا ، وهذا كما لو أجمعوا في حادثة على ابطال حكم فيها ، فينقطع الاجتهاد في ذلك الحكم ، ثم لا يمنع ذلك من الاجتهاد فيها على غير ما أجمعوا على بطلانه ، كذلك ها هنا .

ويخالف هذا اذا لم يستقر الخلافْ ، لأن الاجماع قبل الاستقرار لا يمنع من الخلاف ، وبعد الاستقرار يمنع ، فكذلك الاختلاف مثله .

واحتجوا أيضا : بأنه يجوز احداث دليل آخر لم يذكره الصحابة ، فكذلك يجوز احداث قول آخر لم يقله الصحابة .

قلنا : ليس اذا جاز احداث دليل آخر ، جاز احداث قول آخر .

ألا ترى أنهم لو أجمعوا على دليل واحد ، جاز احداث دليل ثان ، ولا يجوز احداث قول ثان .

ولأن احداث دليل ثالث يؤيد ما استدل به الصحابة ، واحداث قول ثالث يخالف ما أجمعوا عليه ، فافترقا .

واحتجوا : بأن الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ اختلفوا في زوج وأبوين ، وامرأة وأبوين ـ على قولين ، فجاء ابن سيرين فأحدث قولا ثالثا ، فقال في امرأة وأبوين بقول ابن عباس ، وفي زوج وأبوين بقول سائر الصحابة[٤] ، وأقره الناس على هذا الخلاف .

---

(٤) تفصيل هذه المسألة هو أن الصحابة اختلفوا في زوج وأبوين ، وزوجة وأبوين على قولين :
فقال ابن عباس ، للأم ثلث الأصل بعد فرض الزوج والزوجة .
وقال الباقون ، للأم ثلث الباقي بعد فرض الزوج والزوجة .

والجواب : هو أنا لا نقره على ذلك ، بل نجعله محجوجا باجماع الصحابة ، فلا يقبل منه هذا القول .

وجواب آخر : وهو أن ابن سيرين عاصر الصحابة ، وهو من أهل الاجتهاد ، / ١٠٠ - ب / وخلاف التابعين في قول بعض أصحابنا يعتد به مع الصحابة[٥] ، اذا عاصرهم وهو من أهل الاجتهاد ، وعلى الوجه الذي يعتبر انقراض العصر في صحة الاجماع[٦] .

* * *

= وذهب ابن سيرين من التابعين فأحدث قولا ثالثا فقال يقول ابن عباس في زوج وأبوين ، دون الزوجة والأبوين ، اذ أخذ فيهما بقول سائر الصحابة ، وتابعه على ذلك أبو ثور ، وهما محجوجان بالاجماع على أصح الوجهين (من حاشية الأصل عن شرح اللمع بتصرف) .

(٥) وهو القول الصحيح المعتمد كما مر في المسألة السابقة .

(٦) أي وكذلك يخرج قول ابن سيرين - على القول بأنه خالف بعد استقرار الخلاف على قولين - على قول من شرط انقراض العصر في صحة الاجماع ، اذا كان خلافه قبل انقراض العصر ، والجواب الأول أولى وأصح .

مسألة (١٢)

اذا اختلفت الصحابة في مسألتين على قولين ، فذهبت طائفة منهما الى حكم واحد ، وصرحت بالتسوية بينهما ، وذهبت الطائفة الأخرى الى حكم آخر ، وصرحت بالتسوية بينهما ، فهل يجوز لمن بعدهما أن يأخذ بقول أحدهما في مسألة ، وبقول الآخر في المسألة الأخرى [١] ؟ فيه وجهان [٢] .

أحدهما : لا يجوز .

والثاني : يجوز .

ووجه الأول : هو أن هذا احداث قول ثالث . لأن الجميع أجمعوا على التسوية بينهما . وهذا التفصيل يمنع من التسوية . فكان ذلك بمنزلة ما لو أجمعوا على قول واحد . فلا يجوز احداث قول ثان .

ووجه الآخر : أنهم لم يجمعوا على التسوية بين المسألتين في حكم واحد . وانما سووا بينهما في حكمين مختلفين . فجاز لمن بعدهما الأخذ بالتفصيل .

والجواب : هو أنه وان كان ذلك في حكمين الا ان الاجماع قد حصل على التسوية بينهما . فكان التفريق بينهما مخالفا للاجماع .

(١) قال ابن السبكي في الابهاج (٢ / ٢٤٨) : « لعلك تقول : ما الفرق بين هذه المسألة والتي قبلها . مع أن القول بالتفصيل احداث لقول ثالث ؟ ويعتضد ـ أي هذا السؤال ـ بأن الآمدي لم يفرد هذه المسألة بالذكر . بل ذكرها في ضمن تلك .

وحاصل ما ذكره القرافي في الفرق : أن هذه المسألة مخصوصة بما اذا كان محل الحكم متعددا . والأولى مخصوصة بما اذا كان محله متحدا » ا هـ .

ومثال هذه المسألة توريث العمة والخالة . فان علة توريثهما أو عدم توريثهما كونهما من ذوي الأرحام . وكل من ورث واحدة أو منعها . قال في الأخرى كذلك . فصار ذلك بمثابة قولهم : لا تفصلوا بينهما .

(٢) قال في اللمع (ص / ٢٢٠) طبع مكة تحقيق محمد ياسين الفاداني : « فقال شيخنا القاضي أبو الطيب رحمه الله : يحتمل أن لا يجوز ذلك . ويحتمل أن يجوز ذلك . لأنه لم يحصل الاجماع على التسوية بينهما في حكم . والأول أصح » ا هـ .

وانظر اللمع لترى فيها التفصيل فيما اذا لم يصرحوا بالتسوية .

مَسْأَلَة (١٣)

اذا قال الصحابي قولا (١) ، وظهر ذلك في علماء الصحابة ، وانتشر ، ولم يعرف له مخالف ، كان ذلك اجماعا مقطوعا به (٢) .

(١) قد خصص الشيرازي الخلاف في هذه المسألة هنا بعصر الصحابي وقوله . وقصر الخلاف عليه ، والصواب فيه التعميم بالنسبة للصحابة والتابعين ومن بعدهم ليعم جميع المجتهدين في جميع الأعصار . وقد تبع الشيرازي على هذا القاضي أبو بكر الباقلاني ، وعبد الوهاب المالكي ، والغزالي في المستصفى ، وابن السمعاني بعد أن صدر هذه المسألة بقول الصحابي قال : الصواب فيهما التعميم لا قصر الخلاف على قول الصحابة . ورد على الذين قصروا الخلاف عليه . رفع الحاجب (١ / ق ١٩١ - ب) .

وأنا أقول : ان تخصيص الشيرازي الخلاف بالصحابي ليس يعني قصر الخلاف عليه . ولا كذلك عنى الغزالي في المستصفى ، بل لما كان البعض يخص الاجماع بعصر الصحابة ، أو أن الغالب في هذه المسألة هو اختصاصها بقول الصحابي ذكره الشيرازي هنا . وليس مراده التخصيص والدليل على ذلك هو أنه لم يفعل ذلك في اللمع بل جعل العبارة مطلقة فقال : وأما القول والاقرار فهو أن يقول بعضهم قولا فينتشر ذلك في الباقين فيسكتوا عن مخالفته » اللمع (ص / ٤٩) .

وكذلك فعل الغزالي في المنخول (ص / ٣١٨) بتحقيقنا . وانظر ما كتبناه حول هذه المسألة في الدراسة فيما خالف فيه الشيرازي الجمهور .

(٢) وهو اختيار الأستاذ / أبي اسحق الاسفراييني ، وأكثر الحنفية ، والامام أحمد . رفع الحاجب (١ / ق ١٨٧ - أ) .

هذا وقد ذكر ابن السبكي في رفع الحاجب شروطا للخلاف في هذه المسألة يتحرر بها محل النزاع .

الأول : أن يكون في المسائل التكليفية . فقول القائل : عمار أفضل من حذيفة ، لا يدل السكوت فيه على شيء ، اذ لا تكليف على الناس فيه .

الثاني : أن يعلم أنه بلغ جميع أهل العصر ولم ينكروا .

الثالث : أن يكون مجردا عن امارة السخط والرضا . والا ففي الأولى لا يكون اجماعا . وفي الثانية يكون اجماعا بلا خلاف كما قال القاضي الروياني

الرابع : مضي زمن يسع قدر مهلة النظر عادة في تلك المسألة .

الخامس : أن لا يتكرر ذلك مع طول الزمان . وأما اذا تكررت الفتيا . وطالت المدة مع عدم المخالفة فانه اجماع .

السادس : أن يكون في محل الاجتهاد .

السابع : أن يكون قبل استقرار المذاهب . ليخرج افتاء مقلد سكت عنه المخالفون للعلم بمذهبهم ومذهبه . كشافعي أفتى بالنقض بمس الذكر وسكت عنه الحنفية ا هـ من رفع الحاجب (١ / ق / ١٨٧ - ب) باختصار .

ومن أصحابنا من قال : هو حجة وليس باجماع [٣] .

وقال أبو علي بن أبي هريرة : ان كان ذلك حكما من حاكم منهم ، لم يكن ذلك اجماعا [٤] .

وقال القاضي أبو بكر الأشعري : ليس بحجة أصلا ، وهو مذهب داود [٥] .

لنا : هو أن سكوتهم دليل على الرضا بما قاله . والدليل عليه : هو أن العادة أن النازلة اذا نزلت فزع أهل العلم الى الاجتهاد . / ١٠١ ـ أ / وطلب الحكم . واظهار ما عندهم فيها . فلما لم يظهر خلاف ذلك مع طول الزمان . وارتفاع الموانع . دل على أنهم راضون بذلك . فصار بمنزلة ما لو أظهروا الرضا بالقول والفعل .

(٣) وهو اختيار ابن الحاجب في المنتهى (ص / ٤٢) والآمدي في الاحكام (١ / ٢٢٨) بناء على تفسير الحجة بالاجماع الظني . قال ابن السبكي : قال الرافعي في الشرح : المشهور عند الأصحاب أن الاجماع السكوتي حجة . وهل هو اجماع ؟ فيه وجهان . وهو اختيار الكرخي . والصيرفي . وأبي هاشم . رفع الحاجب .

(٤) أي وان كان فتيا . كان اجماعا . وقد ذهب أبو اسحاق المروزي الى عكس هذا المذهب .

(٥) وهذا هو مذهب الامام الشافعي ـ رضي الله تعالى عنه ـ كما نقله الغزالي في المنخول (ص / ٣١٨) بتحقيقنا ـ عن نصه في الجديد ونقل قوله المشهور : لا ينسب لساكت قول انظر اختلاف الحديث ٧ / ١٤٣ من الأم واختاره فيه وفي المستصفى (١ / ١٢١) . وهو اختيار الامام الرازي . وأتباعه . وهو مذهب عيسى بن أبان . وأبو عبد الله البصري من المعتزلة .

هذا وفي المسألة مذاهب أخرى .

الأول : ان وقع في شيء يفوت استدراكه . من اراقة دم . أو استباحة فرج . كان اجماعا . والا فلا .

الثاني : يكون اجماعا بشرط انقراض العصر . فان لم ينقرض فليس باجماع . وهو مذهب أبي علي الجبائي من المعتزلة . والبندنيجي من الشافعية .

الثالث : يكون اجماعا ان كان الساكتون أقل . وهو مختار الجصاص من الحنفية . وانظر رفع الحاجب (١ / ق ١٨٥ ـ أ) .

هذا وقد ذكر الشيرازي هذه المسألة في اللمع في باب ما يعرف به الاجماع (ص / ٤٩) فيما اذا لم ينتشر .

وما ذهب اليه الشيرازي هنا من أنه اجماع قطعي خالف فيه جمهور الشافعية . الا أنه حمل قوله اجماع قطعي على أن هذا الظن الذي حصل عندنا من السكوت قطعي . والا فمن أين يأتيه القطعية مع الاحتمالات التي سيذكرها عن المخالفين ؟ ! ولقد أطنب ابن السبكي في هذه المسألة في رفع الحاجب فأجاد فيها وأفاد . وسأفرد لهذه المسألة ان شاء الله بحثا مستقلا . فانظر ما خالف فيه الشيرازي الجمهور في قسم الدراسة

وانظر المستصفى (١ / ١٩١) بولاق والمنخول (ص / ٣١٨) والاحكام (١ / ٢٢٨) واللمع (ص / ٤٩) والابهاج (٢ / ٢٥٤) والمنتهى لابن الحاجب (ص / ٤٢) وفواتح الرحموت (٢ / ٢٣٢) .

وأما الدليل على بطلان قول من قال : انه حجة وليس باجماع ، فهو أن سكوتهم لا يخلو : إما أن يكون دليلا على الرضا ، فيجب أن يصير اجماعا ، أو لا يكون ذلك دليلا على الرضا ، فيجب أن لا يكون حجة ، وإما أن يكون حجة ولا يكون اجماعا ، فلا معنى له .

واحتجوا : بأن سكوتهم لا يدل على الرضا ، لأنه يجوز أن يكونوا لم يجتهدوا ، أو[٦] اجتهدوا ولم ينته نظرهم ، أو لم يظهر[٧] الخلاف لهيبة القائل ، كما قال ابن عباس في خلاف عمر ، في العول : « هبته ، وكان امرأ مهيبا » ، أو لاعتقادهم بأن كل مجتهد مصيب ، واذا احتمل هذه الوجوه ، لم يجز أن يحمل سكوتهم على الرضا والموافقة .

والجواب : هو أنه لا يجوز ترك الاجتهاد ، لأن العادة نظر الناس في الحادثة عند حدوثها ، اذ لا مانع لهم من ذلك ، فلا يجوز دعوى خلاف العادة ، ولا ترك الاجتهاد ، لأنه يؤدي الى محال ، وذلك أنه اذا أخطأ المجتهد منهم ، وترك الباقون الاجتهاد ، فقد أخطأ الجميع ، وخلا العصر عن الحق ، وقد قال رسول الله ﷺ : « لا يخلو عصر من الأعصار من قائم لله تعالى بحق »[٨] .

ولا يجوز أن لا يظهروا الخلاف ، لأن ذلك أيضا خلاف العادة .

ولا يجوز أن يكونوا في مهلة النظر ، لأن ذلك لا يمتد الى أن ينقرض العصر .

ولا يجوز أن لا يظهروا الخلاف للهيبة ، لأن الهيبة لا تمنع اظهار الخلاف في الأحكام ، ولهذا ردت امرأة على عمر - رضي الله عنه - في المغالاة / ١٠١ - ب / في الصداق فقالت : « أيعطينا الله وتمنعنا يا ابن الخطاب »[٩] ، وروي أنها قالت : « يا عمر ، قال الله تعالى : « وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنْطَاراً فَلَاْ تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئاً »[١٠] . فقال عمر - رضي الله عنه - امرأة خاصمت عمر فخصمته »[٩] .

(٦) في الأصل « واجتهدوا » وهو ظاهر الخطأ ، والمثبت هو الصواب والله أعلم .

(٧) كذا في الأصل والأولى « يظهروا » كما سيأتي نظيرها بعد قليل ، وكما هو واضح من السياق .

(٨) مر تخريجه في ص٣٧٦ .

(٩) الخبر ، نسبه ابن كثير في التفسير (١ / ٤٦٧) للحافظ أبي يعلى ، وابن المنذر ، والزبير بن بكار ، وأما خطبته في النهي عن المغالاة في المهور فقد رواها أبو داود ، والترمذي ، وابن ماجه ، والبيهقي ، وأحمد بن حنبل .

(١٠) النساء ٤ / ٢٠ وانظر القرطبي (٥ / ٩٩) .

وقال عبيدة السلماني لعلي - عليه السلام - : « رأيك مع الجماعة أحب الينا من رأيك وحدك »[11] . وغير ذلك من المواضع التي أظهروا فيها الخلاف ولم يحتشموا القائل .

وأما ابن عباس ، فقد أغلظ في الإنكار ، وشدد في القول ، فروي أنه قال : « أول من أعال الفرائض عمر - رضي الله عنه - وايم الله لو قدم من قدمه الله ، وأخر من أخره الله ، لما عالت فريضة قط ، قال له زفر بن قيس : « ما منعك أن تشير بهذا على عمر ؟ ، فقال : هبته ، وكان امرأ مهيبا »[12] ، ومثل هذا الانكار انما هابه أن يواجهه به ، لا سيما وابن عباس كان صغير السن ، وهو أيضا من أصحابه .

ولأنه لو كان لا يظهره للهيبة ، لأظهره بعد ذلك ، كما أظهر ابن عباس - رضي الله عنه .

ولا يجوز أن يكون لاعتقاده أن كل مجتهد مصيب ، لأنه لم يكن في الصحابة من يذهب الى هذا ، بل كان مذهبهم أن الحق في واحد ، ولهذا خطأ بعضهم بعضا .

ولأن العادة مع هذا الاعتقاد اظهار الخلاف ، فدل على بطلان ما قالوه .

واحتج أبو علي بن أبي هريرة بأنه اذا كان ذلك قضاء من حاكم لم يدل السكوت على الرضا ، لأن في الإنكار افتياتا عليه .

ولأنا نحضر مجالس الحكام ، فنراهم يقضون بخلاف مذاهبنا ، فلا ننكره ، ولا يدل ذلك على[13] الرضا .

والجواب : هو ان العادة قد جرت عند الحكام اظهار الخلاف ، والذي يدل عليه : أن الصحابة قد كان يحضر بعضهم بعضا عند الحكم ، فينكر ما يحكم اذا كان مخالفا لما يعتقده .

وأما سكوتنا / ١٠٢ - أ / عن اظهار الخلاف عند الحاكم ، فلأن الخلاف قد ظهر وعرف ، فلا يعاد ، اكتفاء بما تقدم ، ولهذا نحضر مجالس الفقهاء أيضا فنراهم يفتون بمذاهبهم فلا ننكر ، ولا يدل ذلك على أن السكوت عند الفتيا يدل على الرضا ، ولكنا نسكت عن الخلاف اكتفاء بما عرف من الخلاف المتقدم ، وأما عند نزول النوازل فلا بد من اظهار الخلاف من طريق العادة فبطل ما قالوه .

(١١) انظر تخريجه في ص٣٧٧ . (١٢) انظر هذا الأثر في الاحكام لابن حزم (٤ / ٥٣٦) .

(١٣) في الأصل « على ذلك » ولعله تقديم وتأخير . من الناسخ .

مسألة (١٤)

اذا قال الصحابي قولا[1] ولم ينتشر[2] ، لم يكن ذلك حجة ، ويقدم القياس عليه في قوله الجديد[3] .

وقال في القديم : هو حجة يقدم على القياس ، ويخص (العموم به)[4] ، وهو قول مالك ، وأحمد ، واسحق ، وهو مذهب أبي علي الجبائي[5] .

لنا : أنه قول ممن يقر على الخطأ . فلا يجوز ترك القياس له .

دليله : قول التابعي .

ولأن التابعي والصحابي متساويان في آلة الاجتهاد . وجواز الخطأ على كل واحد منهما . فلا يجوز لأحدهما ترك اجتهاده لقول الآخر . كالصحابيين والتابعيين .

(١٨) أي وكان فيه مجال للاجتهاد . أما اذا لم يكن فيه مجال للاجتهاد فهو حجة . نص عليه الشافعي في اختلاف الحديث ـ كما قاله الإسنوي في التمهيد ص ١٥٣ . والغزالي في المستصفى (١ / ١٣٧) فقال : روى عن علي ـ رضي الله عنه ـ أنه صلى في ليلة ست ركعات . في كل ركعة ست سجدات . وقال : لو ثبت ذلك عن علي ـ رضي الله عنه ـ لقلت به . فانه لا مجال فيه للقياس . فالظاهر أنه فعله توقيفا . والخلاف أيضا في غير الصحابة . أما الصحابة فقد اتفق على أن قول أحدهم لا يكون حجة على الآخر مطلقا .

(٢) وأما اذا انتشر ففيه الخلاف في المسألة السابقة . أهو اجماع سكوتي أم لا ؟

(٣) وهو مذهب الشافعي . والأشاعرة . والمعتزله . وأحمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه . والكرخي . والدبوسي من الحنفية . وهو اختيار امام الحرمين . والغزالي . والرازي . وأتباعه . والآمدي . وابن الحاجب . وغيرهم . وزاد الغزالي في المستصفى (١ / ١٣٧) فقال : لا يكون قوله حجة ولو كان لا مجال فيه للاجتهاد وانظر الاحكام (٤ / ١٣٠) والابهاج ونهاية السول (٣ / ١٢٦) والمنتهى لابن الحاجب (ص ١٥٤) وفواتح الرحموت (٢ / ١٨٦) .

(٤) في الأصل « ويخص بالعموم » وهو تحريف ظاهر . من سهو الناسخ . والمثبت من اللمع (ص ٥٢) وهو الصواب .

(٥) وهو مذهب أكثر الحنفية . وقال قوم : الحجة في قول أبي بكر وعمر . وقال قوم : الحجة في قول الخلفاء الأربعة . وانظر فواتح الرحموت (٢ / ١٨٦) وانظر أثر الخلاف في المسألة في التمهيد للإسنوي ص ١٥٣ . وتخريج الفروع على الأصول للزنجاني (ص / ٨٢) .

ولأن القياس دليل على الحكم من جهة الشرع ، فكان مقدما على قول الصحابي ، دليله : الكتاب والسنة .

ولأن ما قضى به على عموم القرآن كان مقدما على قول الصحابي .

دليله : خبر الواحد .

ولأنه قياس ، فقدم على قول الصحابي ، كالقياس الجلي .

ولأنه لو كان قوله يقدم على القياس ، لوجب اذا عارضه خبر أن يتعارضا ، أو ينسخ أحدهما بالآخر ، كما يفعل في نصين متعارضين .

واحتجوا : بقوله تعالى : (كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ)[٦] ، فاذا كان ما يأمرون به معروفا ، وجب المصير اليه .

قلنا : هذا اخبار عن جماعتهم ، وما تأمر به الجماعة عندنا يجب قبوله وإنما[٧] / ١٠٢ ـ ب / الخلاف فيما انفرد به الواحد منهم .

واحتجوا : بقوله عليه السلام : « أصحابي كالنجوم ، بأيهم اقتديتم اهتديتم »[٨] ، وقوله عليه السلام : « اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر »[٩] .

والجواب : أنا نشاركهم في الاستدلال بهذا ، لأن الاقتداء بهم أن نعمل بمقتضى الاجتهاد ، ونفزع في الحوادث الى القياس كما فعلوا ، وهذا يمنع من التقليد .

ولأن هذا خطاب للعامة ، لأن العلماء في زمن النبي عليه السلام أصحابه ، ولا يجوز أن يأمر أصحابه بتقليد غيرهم ، فيجب أن يكون ذلك أمرا للعامة بتقليدهم .

واحتجوا أيضا : بأن الصحابي ان كان قد أفتى عن توقيف ، كان حجة ،

---

(٦) آل عمران ٣ / ١١٠ .

(٧) مكررة في الأصل .

(٨) مر تخريجه

(٩) الحديث رواه الترمذي ٣٦٦٢ ، وابن حبان ٤١٩٣ زوائد ابن حبان ، وأحمد بن حنبل (٢٢ / ١٨٢) ترتيب المسند .

وان كان عن اجتهاد ، فاجتهاده أولى ، لأنه شاهد رسول الله ﷺ ، وسمع كلامه ، فكان أعرف بمعانيه وما قصده ، فكان بمنزلة العالم مع إلعامي .

قلنا : أما دعوى التوقيف فلا تجوز من غير دليل ، بل الظاهر أنه أفتى من غير توقيف ، لأنه لو كان عن توقيف لرواه في هذه الحالة أو في غيرها من الأحوال .

وأما دعوى قوة الاجتهاد ، فلا تصح ، لأنه يجوز أن يسمع من النبي عليه السلام ، ويكون غيره أعلم بمعانيه وقصده ، ولهذا قال عليه السلام : « نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها وأداها كما سمع ، فرب حامل فقه الى من هو أفقه منه »[١٠] .

ولأنه يحتمل أن يكون أخذ حكم الحادثة من القرآن ، أو سمعه من غير رسول الله ﷺ ، فيكون هو والتابعي فيه واحداً ، فلا يكون هو أقوى فيه من غيره .

ولأنه لو كان هذا صحيحا لوجب أن يجب على من لم تطل صحبته أن يقلد من طالت صحبته لقوة الأنس بكلام النبي عليه السلام ، ومعرفة قصده ، ولما لم يجب / ١٠٣ ـ أ / ذلك ، دل على بطلان ما اعتمدوه .

واحتجوا : بأنه صحابي فجاز تقليده . دليله : اذا كان مع قوله قياس ضعيف .

والجواب : هو أنا لا نسلم هذا الأصل ، فان القياس مقدم عليه وان عاضد قوله قياس ضعيف .

قالوا : ولأن قوله لو انتشر ، لوجب العمل به ، فقدم على القياس ، كخبر الواحد .

قلنا : هذا يبطل بقول التابعي ، فانه لو انتشر ، لوجب العمل به ، ثم لا يقدم من غير انتشار على القياس .

وعلى أنه لو كان هذا بمنزلة الخبر ، لوجب اذا عارضه خبر أن يتعارضا ، أو ينسخ أحدهما بالآخر ، كالخبر اذا عارضه خبر .

---

(١٠) مر تخريجه في ص ٣٤٧ .

ولأن الخبر اذا قابله القياس الجلي ، قدم الخبر عليه ، ولو قابل قول الصحابي قياس جلي ، قدم القياس عليه ، فدل على الفرق بينهما .

قالوا : ولأن قول الصحابي والقياس جنسان ، يترك أقواهما لأقوى[11] الآخر ، فيترك أضعفهما لأضعف الآخر ، كالسنة والقياس .

قلنا : يبطل هذا بقول التابعي مع القياس ، فان أقواهما يترك لأقوى الآخر ، وأضعفهما لا يترك لأضعف الآخر .

ثم الخبر لو عارضه أقوى القياسين لأسقطه ، ولو عارض قول الصحابي أقوى القياسين ، قدم القياس عليه ، فاذا عارضه أضعفهما ، قدم عليه .

* * *

(١١) كذا في أصل . وستتكرر .

مسألة (١٥)

اذا قال واحد من الصحابة قولا يخالف القياس ، لم يجعل ذلك توقيفا ، ويقدم القياس عليه[1] .

وقال أصحاب أبي حنيفة : هو حجة ، يصير كالسنة المستندة الى النبي عليه السلام ، ويقدم على القياس[2] .

لنا : هو أن الصحابي غير معصوم ، فيجوز أن يكون قد قاله عن توقيف ، ويجوز أن يكون قد ذهب فيه الى اجتهاد بعيد ، فلا يجوز إثبات السنة بالشك .

ولأنه لو ثبت بقوله سنة ، لثبت ذلك / ١٠٣ ـ ب / بقول التابعي ، ولما لم يثبت بقول التابعي ، لم يثبت أيضا بقول الصحابي .

ولأن الظاهر أنه لم يقل ذلك عن سنة ، لأنه لو كان قد قاله عن سنة ، لأظهر ذلك عند الفتيا ، أو في وقت من الأوقات ، ولو فعل ذلك لعرف ، ولما لم يعرف ذلك بحال ، دل على أنه ليس عنده فيه سنة .

ولأنه لو كان عن سنة ، لوجب إذا عارضه خبر أن يتعارضا ، ويصير كالخبرين المتعارضين ، ولما قدم الخبر عليه ، دل على بطلان ما ذكروه .

واحتجوا : بأن الظاهر أنه لم يعدل عن القياس مع الثقة به في معرفة القياس وطرقه الا الى سنة ، فوجب أن يجعل ذلك توقيفا عن النبي عليه السلام .

---

(١) هذه المسألة فرع عن تلك المسألة ، والمخالف ثم مخالف هنا ، والموافق هناك موافق هنا ، الا أن بعض من قال بحجية قول الصحابي اشترط فيه أن يكون مخالفا للقياس ، فان خالف القياس قال بحجيته والا فلا . والى هذا ذهب الامام الغزالي في المنخول ص ٤٧٥ ، لكنه رجع عنه في المستصفى ولم يعتبره حجة مطلقا .

(٢) وهذا هو قول الشافعي القديم ، وقول الامام الغزالي في المنخول كما قلت ، وانظر أصول السرخسي (٢ / ١٠٥) وكشف الأسرار (٣ / ٢١٧) وفواتح الرحموت (٢ / ١٨٦) لتقف على مقالة الأحناف في هذه المسألة ، اذ هم أرباب القول فيها .

قلنا : إنما يصح هذا لو كان لا يجوز عليه الخطأ . فأما اذا جاز عليه الخطأ ، احتمل أن يكون قد ذهب الى سنة لا تدل على الحكم . أو أخطأ فيه . فلا يجوز أن يجعل قوله حجة .

ولأنه لو جاز هذا في حق الصحابي ، لجاز في حق التابعين وسائر الفقهاء اذا رأينا الواحد منهم قد ذهب الى خلاف القياس ، لجاز[٣] أن يحمل أمره في ذلك على أنه ذهب الى سنة عن النبي عليه السلام صحت عنده .

ولأنه يبطل به اذا عارضه نص ، فان قوله يسقط ، وان كان الظاهر ما ذكروه ، والله أعلم[٤] .

* * *

---

(١) كذا في الأصل ، والصواب أن تكون « لجواز » .

(٢) في حاشية الأصل قوله : « الخلاف فيما يسوغ فيه الاجتهاد حاشية » وهذا يؤيد ما قلته في تعليق (١) على صدر المسألة السابقة ، وهو أن الخلاف فيما فيه مجال للرأي والاجتهاد . وأما مالا مجال فيه لذلك ، فهو حجة فيه خلافا للامام الغزالي رضي الله عنه وأرضاه .

مَسَائِلُ التَّقْلِيدِ

مَسْأَلَةٌ (١)

التقليد في أصول الديانات لا يجوز[١] .

وقال بعض الناس[٢] **: يجوز ذلك ، وحكي ذلك عن عبد الله بن الحسن العنبري**[٣] .

لنا : قوله تعالى : (إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ)[٤] . فذم قوما قلدوا آباءهم في أديانهم . فدل على أن ذلك لا يجوز .

ولأن طريق معرفة الأصول العقل . والعقلاء كلهم يشتركون في العقل . فلا يجوز لبعضهم تقليد البعض .

ولأنه فرض على كل أحد أن يعلم / ١٠٤ ـ أ / هذه الأصول . ويقطع بها . والعلم والقطع لا يحصل بقول المقلد . فوجب أن لا يجوز فيه التقليد .

---

(١) محل هذه المسألة في علم الكلام وأصول الدين . ولذلك لا أريد أن أستطرد في التعليق عليها اقتداء بكثير من الأصوليين اذ لم يذكروها الا عرضا كابن الحاجب . والبيضاوي . والآمدي . وكما فعله الشيرازي هنا . اذ لم يستطرد في الكلام عليها كما ينبغي لها . وانظر الاحكام (٤ / ١٩٣) والمنتهى لابن الحاجب (ص / ١٦٣) ونهاية السول (٣ / ١٨٩) .

(٢) ونسبه الآمدي للحشوية أيضا وابن السبكي للتعليمية الابهاج (٣ / ١٨٩) وقال : وربما بالغ بعضهم فقال : التقليد واجب والنظر في ذلك حرام . وانظر المستصفى (٢ / ٣٨٧) وفواتح الرحموت (٢ / ٤٠١) .

(٣) وفي الاحكام عبيد الله بن الحسن العنبري . ولم أقف له على ترجمة . وانظر حلية الأولياء ٩ / ٦ والتقريب ١ / ٥٣١ . والتهذيب ٧ / ٧ . والأعلام ٤ / ٣٤٦ والميزان ٣ / ٥ وتاريخ بغداد ١٠ / ٣٠٦ . والخلاصة للخزرجي .

(٤) الزخرف ٤٣ / ٢٣ . وانظر القرطبي (١٦ / ٧٤) .

واحتجوا : بأنه اذا جاز التقليد في الفروع ، جاز في الأصول .

وربما قالوا : إن التقليد انما جاز في الفروع ، لأن في معرفة أدلتها وطرقها مشقة ، وهذا المعنى موجود في معرفة أدلة الأصول ، ولعل في أدلة الأصول ما هو أغمض وأخفى من أدلة الفروع ، فيجب أن يجوز فيها التقليد .

والجواب : هو أن ما يتوصل به الى معرفة الفروع هو العلم بطرق المسائل من الكتاب والسنة ، والإجماع ، والقياس ، فلو ألزمنا الناس معرفة ذلك ، لأدى الى الانقطاع عن المعاش ، والى أن ينقطع الحرث والنسل ، فجوز فيها التقليد ، وما يتوصل به الى معرفة الأصول هو العقل ، والناس كلهم يشتركون في ذلك ، فلم يجز لهم التقليد فيه .

ولأن الفروع طريقها الظن ، والظن يحصل بقول من يقلده ، والأصول طريقها العلم والقطع ، وذلك لا يحصل له بقول من يقلده ، فافترقا .

* * *

مَسْأَلَة (٢)

لا يجوز للعالم تقليد العالم[١] .

ومن الناس من قال : يجوز ذلك ، وهو قول أحمد واسحق[٢] .

وقال محمد بن الحسن[٣] : يجوز له تقليد من هو أعلم منه ، ولا يجوز له تقليد مثله[٤] .

---

(١) محل الخلاف في هذه المسألة في المجتهد قبل الاجتهاد . أما بعد الاجتهاد . فقد اتفق الجميع على أنه لا يجوز له أن يقلد غيره . والى هذا يشير كلامه في اللمع (ص / ٧١) اذ قال : « وأما العالم فينظر : فان كان الوقت واسعا عليه يمكنه الاجتهاد لزمه طلب الحكم بالاجتهاد . ومن الناس من قال الخ . . . » وانظر الاحكام (٤ / ١٧٧) .

وعلى ذلك نص الآمدي وابن الحاجب وغيرهما أيضا .

(٢) هو الامام . عالم المشرق . أبو يعقوب اسحاق بن ابراهيم بن مخلد الحنظلي . المروزي . النيسابوري . قال الشيرازي في الطبقات : جمع بين الحديث والفقه والورع . قال أحمد بن حنبل : لم يعبر الجسر الى خراسان مثل اسحق . وقال عن نفسه : ما سمعت شيئا الا وحفظته . ولا حفظت شيئا قط فنسيته . وروى أنه يحفظ سبعين ألف حديث . توفي ليلة النصف من شعبان سنة ٢٣٨ . (طبقات الشافعية ٢ / ٨٣ ـ العبر ١ / ٤٢٦ ـ طبقات الشيرازي ٧٨ . تذكرة الحفاظ ٢ / ١٩ ـ حلية الأولياء ٩ / ٢٣٤ . شذرات الذهب ٢ / ٨٩ ـ النجوم الزاهرة ٢ / ٢٩٣ ـ وفيات الأعيان ١ / ١٧٩) ـ والى هذا القول ذهب أبو حنيفة وسفيان الثوري والجبائي ولكن الأولى عنده الاجتهاد .

(٣) هو محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني . من قرية بدمشق يقال لها « حرستا » . صحب أبا حنيفة . وعنه أخذ الفقه . ثم عن أبي يوسف . روى عن مالك . ومسعر . والثوري . وعنه أبو عبيد . ويحيى بن معين . توفي سنة١٨٩ .

(تاج التراجم ص ١٥٩ ـ طبقات الشيرازي ١١٤ ـ العبر ١ / ٣٠٢ ـ شذرات الذهب ١ / ٣٢١ ـ وفيات الأعيان ٣ / ٣٢٤) .

(٤) يوجد في المسألة مذاهب أخرى وهي :

الأول : يجوز تقليد الصحابة فقط . فان ترجح واحد في نظره قلده . وان استووا تخير . وهو للجبائي . والشافعي في القديم .

الثاني : يجوز تقليد الواحد من الصحابة أو التابعين فقط . دون من عداهم .

الثالث : يجوز له التقليد فيما يخصه . دون ما يفتي به .

الرابع : يجوز له أن يقلد فيما يخصه . اذا خشي فوات الوقت باشتغاله بالحادثة . وهو رأي أبي

لنا : قوله تعالى : ﴿ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ ﴾[5] والرد اليهما لا يمكن ، فثبت أنه أراد به حكم الله ورسوله .

فان قيل : تقليد العالم حكم الله ، لأنه أعلم بطريق الظن .

قلنا : اذا ترك ما يقتضيه ظاهر الكتاب وظاهر السنة ، وقلد غيره ، فقد ترك حكم الله تعالى ، ولم يعمل به ، فيجب أن لا يجوز .

وأيضا : قوله تعالى : ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ﴾[6] ، ولا علم للمقلد بما أفتى به العالم ، فيجب أن لا يقفه .

وأيضا : قوله عليه / ١٠٤ ـ ب / السلام : « اجتهدوا فكلٌ ميسر لما خلق له »[7] ، ولم يفصل .

ولأن معه آلة يتوصل بها الى حكم الحادثة ، فلا يجوز له التقليد فيه .

دليله : العقليات .

ولا يلزم قبول قول النبي عليه السلام ، لأن ذلك ليس بتقليد ، لأن التقليد ،

العباس بن سريج ، وسيفرد الشيرازي لهذه مسألة خاصة بعد هذه التي نحن فيها .

الخامس : يجوز للقاضي دون غيره .

السادس : يجوز له التقليد فيما يخصه وفيما يفتي به . وانظر الاحكام (٤ / ١٧٧) .

والمذهب المختار ، الذي عليه أكثر الفقهاء ، وجميع الأصوليين منهم القاضي أبو بكر الباقلاني ، والغزالي ، والرازي ، وأتباعه ، والآمدي ، وابن الحاجب ، وهو مذهب الامام الشافعي ـ رضي الله عنه ـ وأبي يوسف من الحنفية على ما ذكره الرازي ، وأبي منصور البغدادي ، وذكر الباجي أنه قول أكثر المالكية ، وهو الذي اختاره الشيرازي هنا وفي اللمع ص ٧١ .

انظر منتهى ابن الحاجب (ص / ١٦١) والابهاج ونهاية السول (٣ / ١٨٦) والمستصفى (٢ / ٣٨٤) بولاق ، وفواتح الرحموت (٢ / ٣٩٢) .

وانظر أثر الخلاف في هذه المسألة في الفروع الفقهية في التمهيد للإسنوي (ص / ١٦٠) .

(٥) النساء ٤ / ٥٩ .

(٦) الاسراء ١٧ / ٣٦ .

(٧) الحديث ورد بلفظ « اعملوا فكل » ورواه البخاري في التوحيد باب ٥٤ ، ومسلم في القدر ٩٢٧ ، وأبو داود في السنة ٤٦٩٤ والترمذي ٢١٣٥ ، وابن ماجه ٧٨ ، وأحمد ١ / ٦ ، ٤ / ٤٢٧ .

قبول قول الغير بغير حجة . وقول رسول الله ﷺ [8] . حجة [9] .

ولا يلزم عليه اذا حكم عليه الحاكم بشيء . فان ذلك أيضا ليس بتقليد . لأنه لا يلزم أن يقبله ويعتقده . وانما يلزمه طاعته فيما لزمه . وليس ذلك بتقليد .

فان قيل : لا يمتنع أن يكون معه ما يتوصل به الى المطلوب . ثم يجوز له تركه الى غيره .

ألا ترى أن من قدر على سماع الحكم من رسول الله ﷺ يجوز له تركه والسماع ممن يخبره عنه ؟

قلنا : ليس هذا تركا لقول رسول الله ﷺ . وانما ترك طريقاً الى غيره . فهو بمنزلة المجتهد يلوح له دليل في المسألة يقتضي حكما شرعيا . فيتركه الى دليل آخر يقتضي ذلك الحكم . فيجوز . وفي مسألتنا يترك اجتهاده المقتضي لحكم الى اجتهاد يقتضي حكما غيره . فوزانه مما ذكروه : أن يقدر على نص عن النبي عليه السلام . فيتركه الى حكم يخالفه . فلا يجوز ذلك .

ولأن الحكم بالتقليد يؤدي الى إبطاله . لأنه ينبغي أن يقلد من يمنع من ذلك ويحكم بإبطاله . وما أدى إثباته الى نفيه [10] . كان باطلا .

وأما الدليل على أصحاب أبي حنيفة خاصة : (هـ) [11] و أن ما لا يجوز له أن يقلد فيه مثله . لم يجز له أن يقلد فيه من هو أعلم منه . كالعقليات .

ولا يلزم عليه العامي . حيث لم يقلد مثله وقلد من هو أعلم منه . لأن قولنا :

---

(٨) زيادة ليست في الأصل . ولعلها سقطت من الناسخ . اذ من عادته ذكرها .

(٩) قال الغزالي في المنخول (ص / ٤٧٣) بتحقيقنا : ان جملة أصحاب الملل لم يتحصلوا من أعمالهم وعقائدهم الا على تقليد . خلاف ما قاله القاضي . فمن صدق رسول الله ﷺ . فهو مقلد . اذ لا يدرك صدقه ضرورة . وكيف يعلم صدقه ولا يعلم بقوله وجود مرسله . نعم لو رتب الناظر . وافتتح أولا نظره في حدوث العالم . واثبات الصانع . وانحدر الى اثبات النبوات . وتصديق النبي . فهو عارف . وليس بمقلد . ويندر من يوفق له . ومعظم الناس تلتزم الشرع من نفس الشرع . فهي مقلدة الشرع . ولكن يراعى أدب الشرع في الاطلاق فيسمى قوله عليه السلام حجة . ويسمى اتباع المجتهد تقليدا . وان كنا نعلم حقيقة الحال على ما ذكرناه ا هـ .

(١٠) في نخسة أخرى « ابطاله » أشار اليها في هامش الأصل .

(١١) ليست في الأصل . وهي لا بد منها ليستقيم الكلام . ولعلها من سقطات الناسخ .

من هو أعلم منه ، يقتضي أن يكون هو عالما[١٢] . وهذا لا يوجد في حق العامي .

فان قيل : لو كان هذا كالعقليات ، لما جاز تقليد العامي فيها ، كما لا يجوز في العقليات .

قلنا : انما استوى العامي والعالم في العقليات / ١٠٥ ـ أ / لأنهما متساويان في آلة الاجتهاد فيها ، وطلب الدليل عليها ، وفي الشرعيات العالم معه آلة الاجتهاد ، والعامي ليس معه ذلك . فافترقا .

فان قيل : طريق العقليات القطع واليقين ، فلا يجوز الرجوع فيها الى اجتهاد الغير ، وليس كذلك هاهنا ، فان الشرعيات طريقها الظن ، وظن الأعلم أقوى ، فجاز الرجوع اليه ، يدلك عليه ، أنه يجوز أن يقلد في الشرعيات ما يقتضي الظن ، من خبر الواحد ، والقياس ، ولا يجوز مثل ذلك في العقليات .

قلنا : لا نسلم أن ظن الأعلم أقوى ، بل ظن نفسه أقوى ، لأنه على علم واحاطة من ظنه ، وليس على احاطة من ظن الأعلم ، فلا يجوز أن يكون ما لم يحط به علمه أقوى مما أحاط به علمه ووقف عليه .

ولأنه لا خلاف أنه يجوز له ترك قول الأعلم باجتهاده ، ومن جاز له ترك قوله باجتهاده ، لم يجز له ترك اجتهاده لقوله ، كالمجتهد في القبلة ، وعكسه قول الله تعالى وقول الرسول

واحتجوا بقوله تعالى : (فاسْألُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُون)[١٣] ، وهذا قبل أن يجتهد لا يعلم حكم الحادثة ، فجاز له أن يسأل .

قلنا : المراد بالآية العامة ، يدل عليه ، أنه أوجب السؤال ، والذي يجب عليه السؤال هو العامي ، وأما العالم فلا يجب عليه بالاجماع أن يسأل ، لأن له أن يجتهد لنفسه ، فيعمل باجتهاده ، ولا يسأل أهل الذكر .

ولأنه أمر بسؤال أهل الذكر ، وهذا يقتضي أن يكون المخاطب بالسؤال غير أهل الذكر ، فيجب أن تكون الآية خاصة في العامة ، فلم يكن فيها حجة .

---

(١٢) أي بناء على ما تقتضيه أفعل التفضيل .

(١٣) الأنبياء ٢١ / ٧ . وانظر القرطبي (١١ / ٢٧١) .

ولأنا نشاركهم في الاستدلال بها ، لأنها تقتضي أنه اذا أفتاه العالم وهو لا يعلم ما اقتضى ذلك الحكم - أن يسأله عن دليله في الخطاب . وفي إيجاب ذلك إبطال التقليد / ١٠٥ - ب / .

فان قيل : لا خلاف أن العامة داخلة في هذا الخطاب ، ولا يجب عليهم السؤال عن الدليل .

قيل : الظاهر يقتضي وجوب السؤال في حق الجميع ، لكنا تركنا وجوب السؤال في حق العامة للإجماع ، وبقي العالم على ظاهرها .

واحتجوا بقوله تعالى : (أَطِيْعوا اللهَ وأَطِيْعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيْ الأَمْرِ مِنْكُم)[١٤]، ولم يفصل .

قلنا : المراد بالآية الطاعة في أمور الدنيا ، والتجهيز ، والغزوات ، والسرايات ، وغير ذلك ، والدليل : أنه خص به أولي الأمر ، والذي يختص به أولو الأمر ، ما ذكرناه من تجهيز الجيوش ، وتدبير الأمور .

واحتجوا بقوله تعالى : (فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقةٍ مِنْهُمْ طائِفةٌ لِيَتفقَّهوا في الدِّيْنِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إذا رَجَعُوْا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُون)[١٥] ، ولم يفصل .

الجواب : أن المراد بذلك قبول الأخبار ، وما سمعوه من النبي ﷺ ، فنحملها عليه ، أو نحملها على العامة ، بدليل ما ذكرناه .

واحتجوا : بأن الصحابة - رضي الله عنهم - رجعت الى التقليد ، ألا ترى أن عبد الرحمن لما بايع عثمان قال له عثمان : « أبايعك على كتاب الله ، وسنة رسول الله عليه السلام ، وسيرة الشيخين » فقال له : نعم ، فبايعه ، فدل على جوازه .

وروي عن عثمان[١٦] - عليه السلام - أنه قال : « رأيت في الجد رأيا فاتبعوني » فدل على جواز التقليد .

---

(١٤) النساء ٤ / ٥٩ . وفي الأصل « وأطيعوا الله » بزيادة الواو سهوا من الناسخ .

(١٥) التوبة ٩ / ١٣٢ .

(١٦) سيعيد الشيرازي هذه المسألة في الجواب ، ولكن عن عمر ، وهو الصواب فيها ، ولعل ما هنا خطأ من الناسخ ، وانظر التعليق على المسألة في الصفحة القادمة .

قلنا : المراد به سيرة الشيخين ، من حراسة الاسلام ، والذب عنه ، والاجتهاد فيه ، والذي يدل عليه : هو أن سيرة الشيخين في أحكام الحوادث مختلفة ، فلا يمكن اتباعها فيه ، فدل على أن المراد به ما ذكرناه .

ولأنه يحتمل أن يكون أن المراد به العمل بسيرتهما في الاجتهاد / ١٠٦ ـ أ / والبحث عن الدليل ، والحكم بما يقتضيه الاجتهاد ، على حسب ما فعلاه ، لا أنه يقلدهما في أعيان المسائل ، وتفاصيل الحوادث ، وحمله على هذا الاحتمال ، يبطل التقليد ، ويمنع منه ، فليس لهم أن يحملوا على اتباعهما في أعيان المسائل فيدل على جواز التقليد ، الا ولنا أن نحمله على اتباعهما في البحث والاجتهاد ، فيدل على إبطال التقليد .

وأما قول عمر[١٧] ـ رضي الله عنه ـ في الجد : اتبعوني ، فانما أراد به اتباعه في الدليل ، كما يدعو بعضنا بعضا الى ما يعتقده من المذاهب بالدليل ، دون التقليد .

ولأن عليا ـ عليه السلام ـ خالفهم في ذلك ، لأنه قال لعبد الرحمن لما دعا الى اتباع أبي بكر وعمر ـ رضي الله عنهما ـ لا ، إلا على جهدي وطاقتي .

قالوا : ولأنه حكم يسوغ فيه الاجتهاد في الجملة ، فجاز فيه التقليد ، كما نقول في العامي .

قلنا : العامي لا طريق له الى ادراك حكم الحادثة ، لأنه ليس معه آلة يتوصل بها اليه ، فلو ألزمناه معرفة ذلك ، لانقطع عن المعاش ، فكان فرضه التقليد ، وليس كذلك العالم ، لأن له طريقاً يتوصل به الى حكم الحادثة من جهة الاجتهاد ، فلا يجوز له التقليد ، كالعامي في العقليات .

---

(١٧) الذي مر في احتجاجهم أن هذا القول لعثمان ، وقد أعاده هنا على أنه لعمر ، والحق فيها ما ذكره هنا ، وأنه من قول عمر ، فهو الذي اشتهرت عنه مسألة الجد في الفرائض ، ففي « فوائد أبي جعفر الرازي » بسند صحيح الى ابن عون ، عن ابن سيرين سألت عبيدة عن الجد فقال ، « قد حفظت عن عمر في الجد مائة قضية مختلفة » ، فلعل ما ذكر في الصفحة السابقة سهو من الناسخ ، وانظر سنن الدار قطني (٤ / ٩٤) وسنن الدارمي حديث رقم ٢٩١٩ وفيه : « أن عمر لما طعن في السن استشار في الجد ، فقال : اني كنت رأيت في الجد رأيا ، فان رأيتم أن تتبعوه فاتبعوه » الخبر .

ولأن العامي لما جاز له التقليد ، وجب ذلك عليه ، ولو كان هذا العالم مثله للزمه التقليد .

قالوا : ولأن النبي عليه السلام يفتي بما أنزل عليه من القرآن ، وبما يدل عليه الاجتهاد ، وللعالم طريق الى معرفة ذلك من طريق الاجتهاد ، ثم يجوز له ترك الاجتهاد والعمل بما سمعه من النبي ﷺ . كذلك هاهنا مثله .

قلنا : لو كان بمنزلة / ١٠٦ ب / ما سمعه من النبي عليه السلام ، لوجب أن لا يجوز له تركه بالاجتهاد ، كما لا يجوز له ترك قول النبي عليه السلام .

ولأن قول النبي عليه السلام حجة مقطوع بصحتها ، لأنه ان كان عن وحي ، فهو مقطوع بصحته ، وان كان عن اجتهاد ، فهو مقطوع بصحته أيضا ، لأنه لا يخطىء في قول بعض أصحابنا ، وفي قول البعض : يجوز أن يخطىء ، ولكن لا يقر عليه ، فاذا أقر على قضية ، علمنا أنه حق وصواب ، فوجب المصير اليها ، والعمل بها ، وليس كذلك ما يقضي به العالم ، لأنه لا يقطع بصحته ، فلم يجز للعالم ترك الاجتهاد له .

قالوا : اذا جاز تقليد الأمة فيما أفتوا به ، وان لم يعلموا الطريق الذي أفتوا به فكذلك تقليد آحادها .

قلنا : اذا أجمعوا على شيء ، كان قولهم حجة ، لأن الدليل قد دل على نفي الخطأ عنهم ، فصار قولهم في ذلك كالكتاب والسنة ، وليس كذلك آحادهم ، لأن الخطأ عليهم جائز ، فلم يجز للعالم قبوله .

قالوا : ولأنه لو كان التقليد لا يجوز لجواز الخطأ على من يقلده ، لوجب أن لا يقبل خبر الواحد ، لجواز الخطأ على ناقله .

قلنا : خبر الواحد ظهر من غير نكير ، فهو بمنزلة قول واحد من الصحابة اذا انتشر من غير خلاف ، وفي مسألتنا اختلف الناس في المسألة ، وتعارضت فيها الأقوال ،

فوزانه مما ذكروه : أن يروى خبران متعارضان ، فلا جرم أنه لا يجوز المصير الى واحد منهما قبل النظر والاجتهاد .

ولأنا لو أوجبنا عليه البحث عن الرواية ، وجهة سماعه ، حتى يساوي الراوي في طريقه ، لأدى الى المشقة العظيمة ، وربما تعذر ذلك عليه بتعذر الطريق بينه وبين المروي عنه ، أو موته / ١٠٧ ـ أ / فسقط عنه ذلك ، كما سقط عن العامي الاجتهاد ، وليس كذلك هاهنا ، فان العالم لا مشقة عليه في ادراك الحادثة باجتهاده ، والنظر فيها كما نظر المقلد ، فلزمه الاجتهاد والنظر .

قالوا : ولأن الاجتهاد فرض من فروض الكفايات ، كالجهاد ، ثم يجوز في الجهاد أن يتكل البعض على البعض ، اذا حصلت الكفاية ، فكذلك في الاجتهاد .

قلنا : لا نسلم أن مع الاختلاف كفاية ، وانما الكفاية عند الاتفاق ، فيجوز فيه الاتكال ، وأما حال الاختلاف ، فلا كفاية ، فوزانه من الجهاد : أن يضعف القيم منهم بأمر الحرب ، فلا يجوز للباقين الاتكال عليه ، بل يلزمهم قصد الجهاد .

واحتج أصحاب أبي حنيفة : بقصة أهل الشورى ، وأن عبد الرحمن دعا عليا ـ عليهما السلام ـ الى تقليد أبي بكر وعمر ـ رضي الله عنهما ـ فلم يجب ، لأنه اعتقد أنه لا ينقص عنهما في العلم ، ودعا عثمان ـ رضي الله عنه ـ الى ذلك فأجاب ، لأنه اعتقد أنه دونهما في العلم .

والجواب عندنا ما مضى .

قالوا : اجتهاد الأعلم له مزية ، لكثرة علمه ، وحسن معرفته بطريق الاجتهاد ، واجتهاد من دونه له مرتبة من وجه آخر ، وهو أنه على ثقة واحاطة من جهة الدليل ، وما يقتضي الحكم ، وليس على ثقة من اجتهاد الأعلم ، فاذا اجتمعا تساويا ، فيخير بينهما .

قلنا : هذا يبطل باجتهاد من طالت صحبته للنبي عليه السلام ، مع اجتهاد من لم تطل صحبته ، فان من طالت صحبته له مزية بطول الصحبة ، وكثرة السماع ،

وطول الأنس بكلام النبي عليه السلام ، ثم لا يجوز لمن لم تطل صحبته أن يقلده اذا تساويا في العلم .

ويبطل / ١٠٧ ـ ب / أيضا باجتهاد الصحابي والتابعي ، فان للصحابي مزية بالصحبة ، ومشاهدة التنزيل ، ولا يجوز للتابعي تقليده اذا تساويا في الاجتهاد (و)[١٨] كان أعلم منه .

ولأنه اذا نظر في الدليل فأداه الى حكم كان عالما بما يعمل به ، فاذا قلده كان جاهلا بما يعمل به ، فلا يجوز التسوية بينهما .

* * *

(١٨) ليست في الأصل ، وهي لا بد منها ليستقيم الكلام .

مَسْأَلَة (٣)

اذا نزلت بالعالم نازلة ، وخاف فوت وقتها ، لم يجز له تقليد غيره [١].

وقال أبو العباس بن سريج : يجوز [٢] .

لنا : هو أنه معه آلة الاجتهاد . فلا يجوز له التقليد . كما لو لم يخف الفوت .

ولأن من لا يجوز له التقليد اذا لم يخف الفوت . لم يجز له وان خاف الفوت .

دليله : العقليات . فانه لو خشي ان اشتغل بالنظر أن يموت . لم يجز له التقليد .

ولأن اجتهاده شرط في صحة العبادة . فلا يسقط بخوف فواتها . كالطهارة للصلاة .

واحتج المخالف بقوله تعالى : (فاسْأَلوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُون) [٣] . وهذا غير عالم . فجاز له أن يقلد العالم .

قلنا : هذا خطاب للعامة . ألا ترى أنه قال : (إِنْ كُنْتُمْ لا تَعلمون) [٣] والمراد به لا تعلمون طرق الاجتهاد . لأنه ذكر البينات والزبر التي هي طرق الأحكام . وهذا العالم يعلم البينات والزبر . فلا يجوز له التقليد .

---

(١) هذه المسألة فرع عن المسألة السابقة . لأن بعض من أجاز تقليد العالم للعالم شرط فيه أن يضيق الوقت . ويخاف الفوت . ولذلك لم يفرد لها معظم الأصوليين مسألة مستقلة . وانما ذكروها في عداد المذاهب المجيزة للتقليد .

(٢) ونقل عن ابن سريج أنه يجيز التقليد فيما اذا تعذر عليه الاجتهاد . والنقلان متقاربان . والثاني أعم . وانظر مراجع المسألة السابقة .

(٣) الأنبياء ٢١ / ٧ .

واحتجوا : بأنه لا يتوصل الى معرفة النازلة من طريق الاجتهاد ، فهو كالعامي .

قلنا : لا نسلم أنه لا يتوصل ، لأنه اذا نظر وتأمل توصل الى معرفة الحكم ، ويفارق العامي ، فان العامي لا طريق له الى ذلك .

ألا ترى أنه لو كرر النظر ألف مرة ، لم يعرف الحكم من طريقه ؟ ولهذا نجوز له التقليد مع اتساع الوقت ، بخلاف العالم .

واحتج : بأنه مضطر الى التقليد ، فاذا اجتهد فاتته العبادة وتأخرت ، وذلك لا يجوز .

والجواب : هو أنه ان كان ذلك مما يجوز تأخيره / ١٠٨ ـ أ / لعذر ، صار إشكال الحادثة عليه عذرا له في التأخير .

وان كان مما لا يجوز تأخيره كالصلاة ، أداها على حسب حاله[٤] ، ثم يعيد ، فلا ضرورة الى التقليد .

* * *

(٤) قلت : هذا هو الأظهر في مذهب الامام الشافعي ـ رضي الله عنه ـ ومقابله يقلد ، ويصلي ، ولا يعيد انظر مغني المحتاج (١ / ١٤٦) .

مَسْأَلَة (٤)

يجوز للعامي تقليد العالم .

وقال أبو علي الجبائي : ان كان ذلك في المسائل التي يسوغ فيها الاجتهاد ، جاز له ، وان كان مما لا يسوغ فيها الاجتهاد ، لم يجز .

وقال بعض المتكلمين : لا يجوز حتى يعرف علة الحكم[١] .

لنا : قوله تعالى : (فاسألوا أَهْلَ الذِّكْرِ إنْ كُنْتُم لا تَعْلمون)[٢] .

ولأنه ليس معه آلة الاجتهاد ، فجاز له التقليد ، قياسا على ما يسوغ فيه الاجتهاد .

ولأنا لو ألزمناه معرفة الدليل ، لشق ذلك على الناس ، وانقطعوا عن المعاش ، وانقطع الحرث والنسل ، فوجب أن لا يلزمهم ذلك .

واحتجوا : بأن أكثر ما في هذا أن الأدلة تغمض عليه وتدق ، وهذا لا يبيح التقليد ، كما نقول في العقليات .

والجواب : أن في العقليات معه الآلة التي يتوصل بها الى الأحكام ، وهي العقل ، وفي الشرعيات ليس معه آلة يتوصل بها الى الأحكام ، فلو ألزمناه تعرف ذلك ، لأدى الى المشقة ، فافترقا .

واحتج أبو علي : بأن ما كان فيه طريق مقطوع به ، لم يجز للعامي التقليد فيه ، كالعقليات .

والجواب عنه ما قلناه .

---

(١) نسبه الآمدي في الاحكام لمعتزلة بغداد وقال القاضي عبد الوهاب وعلى هذا جعفر بن مبشر وجعفر بن حرب منهم الابهاج (٣ / ١٨٦) .

وانظر الاحكام (٤ / ١٩٧) والمنتهى لابن الحاجب (ص / ١٦٤) والمستصفى (٢ / ٣٨٩) بولاق وفواتح الرحموت (٢ / ٤٠٢) .

(٢) الأنبياء ٢١ / ٧ .

مسألة (٥)

يجوز للعامي تقليد من شاء من العلماء [١] .

وقال أبو العباس ، والقفال : يلزمه الاجتهاد في أعيان المفتين ، ولا يقلد الا الأعلم الأدين [٢] .

لنا : قوله تعالى : (فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون) [٣] . ولم يفصل .

ولأن من جاز تقليده اذا كان منفردا ، / ١٠٨ - ب / جاز تقليده وان اجتمع مع غيره . كما لو كانا متساويين .

ولأنا انما جوزنا للعامي أن يقلد . لأن في إيجاب معرفة العلم مشقة وإضرار ، وهذا المعنى موجود في إيجاب معرفة الأعلم .

ولأن الناس يتفاوتون في الاجتهاد مع التساوي في الحفظ . وقد يكون أحدهما أحفظ . والآخر أعلم بالاجتهاد . وفي معرفة ذلك مشقة . فيجب أن لا يلزمهم .

واحتجوا : بأن هذا طريقه الظن . والظن في تقليد الأعلم أقوى . فوجب المصير اليه .

والجواب : أن هذا يوجب أن يتعلم الفقه . ويعلم به . لأن رجوعه الى الاجتهاد أقوى . ولما أجمعنا على أنه لا يجب ذلك . دل على بطلان ما ذكروه .

---

(١) هذا هو مذهب الجمهور . وعليه القاضي أبو بكر الباقلاني .

(٢) واليه ذهب القاضي المروزي . والقاضي حسين . وابن السمعاني . وهو اختيار الامام أحمد بن حنبل رضي الله عنه . رفع الحاجب عن ابن الحاجب .

وانظر المستصفى (٢ / ٣٩٠) بولاق والمنخول (ص / ٤٧٩) والاحكام (٤ / ٢٠٤) والمنتهى لابن الحاجب (ص / ١٦٥) وفواتح الرحموت (٢ / ٤٠٤) واللمع (ص / ٧٢) .

(٣) الأنبياء ٢١ / ٧ .

مسائل القياس

مسألة (١)

القياس والاستدلال طريق لإثبات الأحكام في العقليات[1] .

وذهب بعض الناس الى إبطال ذلك[2] .

لنا : أنا نرى في مسائل الأصول مذاهب مختلفة . وأقاويل متكافئة . لا طريق الى معرفة الصحيح منها من الفاسد الا بالنظر والاستدلال . فدل على أن ذلك واجب .

---

(١) الى هذا ذهب أكثر المتكلمين . ومن هذا النوع الحاق الغائب بالشاهد . وبناء الغائب على الشاهد . وما يجري مجراهما .

واتفق القائلون به على أنه لا بد فيه من جامع عقلي . والا لكان الجمع تحكما محضا . ثم حصروا الجامع في العلة . والحقيقة . والشرط . والدليل .

فالأول : كقولهم : كون الشيء يصح أن يكون مرئيا في الشاهد معلل بالوجود . فكذا في الغائب .

والثاني : كقولهم : حقيقة العالم في الشاهد من له العلم . فكذا في الغائب .

والثالث : كقول المعتزله : شرط صحة كون الشيء مرئيا في الشاهد أن يكون مقابلا . أو في حكم المقابل . فكذا في الغائب .

والرابع : مثل الاتقان والتخصيص . يدلان على العلم والارادة في الشاهد . فكذا في الغائب . عن الابهاج (٣ / ٢٣) .

قال ابن السبكي في الابهاج (٣ / ٢٣) : « ثم المحققون على أن هذا القياس ظني . قال الامام : الجمع بالعلة قوي . وهو غير مفيد للقطع .

(٢) نسبه الغزالي في المنخول (ص / ٣٢٤) بتحقيقنا الى الحنابلة . فقال : وأنكر الحنابلة قياس العقل دون الشرع . وهو مذهب الحنفية كما قاله ابن الهمام في التحرير . انظر تيسير التحرير (٣ / ٢٨٥) .

وانظر نهاية السول (٣ / ٢٣) واللمع (ص / ٥٣) .

فان قيل : يقلد فيها ولا يحتاج الى النظر .

قيل : ليس تقليد أحد الخصمين بأولى من الآخر . فوجب الرجوع فيه الى النظر . لأن المقلد فيه يجوز أن يكون صادقا ، ويجوز أن يكون كاذبا . فلا يمكن ادراك الحق من جهته ويدل عليه : هو أنه لو لم يصح النظر والاستدلال . لما علم النبوات . لأن من جاء يدعي النبوة . يحتمل أن يكون صادقا . ويحتمل أن يكون كاذبا . وليس لأحد الاحتمالين على الآخر مزية . فلا بد من الرجوع الى ما يدل على صدقه . ولا يعلم ما يدل على صدقه / ١٠٩ ـ أ / الا بالنظر . فدل على صحته .

ولأن من ينفي ذلك لا يخلو : إما أن ينفيه بالنظر . فقد اعترف بصحة ما أبطله . أو بالتقليد . فيجب أن يقلدنا في جواز النظر .

ولأن نفيه للنظر لا يخلو : إما أن يكون بالضرورة أو بالنظر والاستدلال . ولا يجوز أن يكون نفيه بالضرورة . لأنه لو كان قد علم ذلك ضرورة . لعلمناه كما علم . وان كان ينفيه بالنظر والاستدلال . فقد اعترف بصحة ما أنكره .

واحتجوا : بأنه لو كان النظر طريقا لمعرفة الأحكام . لوجب أن يتقدم عند النظر والاستدلال قول نعمل عليه . ومذهب نرجع اليه .

ألا ترى أن المقابلة في الأوزان والأعداد ـ لما كان طريقا لمعرفة المقادير . تقدر به عند الاعتبار ـ أمر يزول معه الخطأ ؟

قلنا : لا نسلم . فان بالنظر يتقرر الحق . ويبطل الباطل . ولهذا نرى كثيرا ممن ينظر ويستدل يرجع عند النظر والاستدلال عما كان عليه من قبل . وأما من لا يرجع . فلأنه لم يستوف النظر . ولو استوفى ذلك لبان له ورجع .

واحتجوا : بأنه لو كان النظر طريقا للمعرفة . لوجب اذا وقع له شيء من ذلك عن دليل أن لا ينتقل عنه الى غيره . وقد رأينا من يكون على مذهب يعتقد صحته . ثم ينتقل الى غيره . ويعتقد بطلان ما كان عليه . وهذا يدل على أن النظر . ليس بطريق للادراك .

قلنا : الانتقال عن الشيء الى غيره . لا يدل على أن النظر ليس بطريق لتميز

الحق عن الباطل ، كما أن الانسان يتخايل له السراب ، فيظن أنه ماء ، ثم يتبين أنه ليس بماء ، ولا يدل ذلك على أن نظر العين ليس بطريق لادراك المرئيات ، / ١٠٩ - ب / كذلك هاهنا .

قالوا : ولأن النظر هو رد الفرع الى الأصل ، والاستدلال بالشاهد على الغائب ، وجعل الضروري أصلا للعقلي ، وذلك لا يجوز .

قلنا : ولم لا يجوز أن يجعل الشاهد أصلا للغائب ، والضروري أصلا للعقلي ؟ وهل هذا الا دعوى مجردة ؟ .

وعلى أنه يلزمه أن لا تصح المقابلة في الحساب ، فانه حمل خفي على جلي ، ورد غامض الى ظاهر ، ولما صح ذلك ، بطل ما قالوه .

وعلى أن جميع ما ذكروه ، نظر واستدلال على إبطال النظر والاستدلال ، وهذا متناقض .

* * *

مسألة (٢)

يجوز ورود التعبد بالقياس في الشرعيات[١].

وقال النَّظَّامُ[٢] : لا يجوز ورود التعبد به ، وهو مذهب قوم من المعتزلة البغداديين[٣] ، وهو قول الامامية ، والمغربي[٤] ، والقاساني[٥] .

لنا : هو أنه اذا جاز في العقليات أن يثبت الحكم في الشيء لعلة . ويعرف ذلك[٦] العلة بالدليل . وهو التقسيم والمقابلة . ثم يقاس عليه غيره . جاز أن يثبت الحكم في الشرعيات في عين من الأعيان لعلة . وينصب على تلك العلة دليل يدل عليها . ثم يقاس غيره عليه .

---

(١) وبهذا قال السلف من الصحابة والتابعين . وبه قال الشافعي . ومالك . وأحمد . وأبو حنيفة . وأكثر الفقهاء والمتكلمين الإحكام (٤ / ٥) .

وذهب أبو الحسين البصري . والقفال . الى أن العقل يوجب ورود التعبد بالقياس . ونقله الشيرازي في اللمع عن أبي بكر الدقاق أيضا . انظر اللمع (ص / ٥٤) . والاحكام (٤ / ٦) .

(٢) مرت ترجمته في ص ٢٩٨ .

(٣) ومنهم ، يحيى الاسكافي . وجعفر بن ميشر . وجعفر بن حرب الاحكام (٤ / ٦) .

(٤) هو أبو عبد الله المغربي . وقد نقل عنه الغزالي في المنخول في مكانين ص ٩٠ وص ٩٤ ولم يتعرض له أحد من الأصوليين ولم أجد له ترجمة فيما لدي من مراجع .

(٥) مرت ترجمته في ص ٣٠٣ .

وخلاصة الخلاف في حجية القياس هي أن الفرق المختلفة،منهم من منع التعبد بمقتضاه عقلا . ومنهم من أجازه عقلا ومنعه شرعا . ومنهم من أجازه شرعا وعقلا ولكن قال ، لم يقع . والجمهور على أنه جائز واقع . وعلى القول بالوقوع . قيل ، بدلالة السمع والعقل . والأكثرون على أنه بالسمع . وأن دلالة السمع عليه قطعية . وأبو الحسين البصري ظنية . والقائلون بالوقوع بعضهم أنه وقع مطلقا . وبعض على أنه وقع في بعض الصور على تفصيل يراجع في مظانه من كتاب القياس في كتب الأصول عند الكلام على حجية القياس . وانظر الابهاج (٣ / ٥) ونهاية السول (٣ / ٥) والمنتهى لابن الحاجب (ص / ١٣٧) . واللمع (ص / ٥٤) والمستصفى (٢ / ٢٣٤) بولاق والمنخول (ص / ٣٢٣) وفواتح الرحموت (٢ / ٣١٠) .

(٦) كذا في الأصل .

وأيضا : هو أنه لا خلاف أنه يجوز أن يقول صاحب الشرع : حرمت عليكم الخمر لأنه شراب فيه شدة مطربة . فقيسوا عليه كل ما كان فيه هذا المعنى . فكذلك يجوز أن يحرم الخمر لهذه العلة وينصب عليها دلالة . ويأمرنا بالقياس عليها .

يدل عليه : أنه لما جاز أن يأمرنا بالتوجه الى الجهة التي فيها الكعبة لمن عاينها . لأن فيها الكعبة . جاز أن ينصب عليها دلالة لمن غاب عنها . ويتعبد بالتوجه اليها بالاستدلال عليها .

واحتجوا : بأنه لو جاز التعبد بالقياس في الفروع . لجاز التعبد به / ١١٠ ـ أ / في الأصول . حتى يعرف جميع الأحكام بالقياس .

قلنا : يجوز التعبد بالقياس في الأصول . اذا كان هناك أصل يستدل به عليه . فأما اذا لم يكن هناك أصل آخر . فلا يجوز . لأنه تعبد بما لم يجعل الى معرفته طريقا . ولم ينصب عليه دليلا . وهذا كما تقول في البصير . انه يجوز أن يتعبد بالاجتهاد في طلب القبلة حيث جعل له الى معرفتها طريق . ولا يجوز أن يتعبد به الأعمى . حيث لم يجعل له الى ذلك طريق . كذلك هاهنا .

قالوا : ولأن التكليف انما جعل لمصلحة المكلف . والمصالح لا تعلم الا بالنص . فأما بالقياس فلا تعلم . لأن القياس ربما أخطأ المصلحة .

قلنا : المصالح لا تعرف بالقياس . ولكن ما عرف بالقياس فهو معلوم بالنص . لأن النص هو الذي دل على القياس . فما أدى اليه مأخوذ من النص . وان كان قد يتوصل الى ذلك بضرب من الاستدلال .

على أنه لو كان هذا دليلا على منع التعبد بالقياس . لوجب أن يجعل ذلك دليلا على ابطال التعبد بالاجتهاد في الظواهر . وترتيب الأدلة بعضها على بعض . ولوجب أن يبطل أيضا الاجتهاد في القبلة . فيقال : ان طريق التكليف المصلحة . وربما أخطأ المصلحة في هذا كله . فيجب أن لا يجوز الاجتهاد . ولما جاز ذلك بالاجماع . دل على بطلان ما قالوه .

قالوا : لو كان في الشرع علة تقتضي الحكم . لتعلق الحكم بما قبل الشرع

وبعده ، كما نقول في العقليات ، ولما وجدنا هذه المعاني موجودة قبل الشرع ولا توجب الحكم ، دل على أنه لا توجب بعده .

قلنا : هذا يبطل به اذا نص عليها وأمرنا بالقياس ، فانها لا تقتضي الحكم قبل الشرع وتقتضيه بعد الشرع .

قالوا : ولأنه لو كان في الشرع علل توجب الحكم ، / ١١٠ ـ ب / لوجب أن يوجد الحكم بوجودها ، ويزول بزوالها ، كما نقول في العلل العقلية ، ولما ثبتَ أنه يجوز أن ترتفع العلة ويبقى الحكم ، دل على أنها لا توجب .

قلنا : علل العقل موجبة للأحكام لأنفسها ، فلا يجوز أن ترتفع وحكمها باق ، وعلل الشرع انما صارت عللا بالوضع ، فوزانها من العقليات : ما كانت عللًا بالوضع مثل أن تقول : اضرب من كان خارج الدار ، فيجوز أن ترتفع هذه العلة ويبقى حكمها .

ولأن علل العقل موجبة للأحكام بالكون ، فلا يجوز أن تفارق معلولاتها ، كالحياة في ايجاب كون الشخص حيا ، وعللِ الشرع أمارات على الأحكام ، فجاز أن تفارق أحكامها ، كالنطق في الدلالة على كون الشخص حيا ، فانه لو كان(٧) أمارة ، جاز أن يزول ذلك وتبقى الحياة .

قالوا : لو جاز أن تعلم الأحكام بالقياس ، لجاز أن يعلم ما يكون بالقياس ، فلما لم يجز هذا ، لم يجز ذلك .

قلنا : لو نصب على ذلك دليل ، لجاز أن يعلم ، ولهذا جوزنا العلم باقتراب الساعة بما نصب عليها من الأمارات والدلائل ، وان كان ذلك على ما يكون في المستقبل ، فسقط ما قالوه .

قالوا : القياس فعل القائس ، ومصالح العباد لا يجوز أن تتعلق بفعل القائس .

قلنا : لو كان هذا دليلا في ابطال القياس في الشرع ، لوجب أن يجعل دليلا في ابطال القياس في العقل فيقال : ان القياس فعل الانسان ، وحقائق الأمور لا يجوز أن تتعلق بفعل الانسان ، فيجب أن يبطل ذلك ، ولما صح ذلك بطل ما قالوه .

---

(٧) كذا في الأصل ، والأولى « فانه اذ كان » .

ولأنه لو كان هذا صحيحا ، لوجب أن لا يجوز الاجتهاد في الظواهر ، ولا في طلب القبلة ، لأن ذلك فعل المجتهد ، فلا يجوز أن تتعلق به مصالح المكلفين .

قالوا : ولأن أحكام الشرع / ١١١ ـ أ / وأدلتها تتعلق بقصد المتعبد ، ويجوز أن يخالف المتعبد بين الأحكام مع الاتفاق في المعاني ، ويوافق بينها[٨] مع الاختلاف في المعاني ، فاذا جاز هذا ، لم يجز أن يوافق بين الأحكام لاتفاق المعاني الا بأن ينص له على ذلك ، ومتى ورد النص استغنى عن القياس .

قلنا : الأحكام تتعلق بقصد المتعبد كما قلتم ، ولكن قصده يعلم مرة بالأسامي ، ومرة بالمعاني ، والظاهر أنه اذا اتفقت المعاني أن تتفق الأحكام ، كما اذا اتفقت الأسامي ، اتفقت الأحكام ، فلو كان جواز اختلافها مانعا من الجمع ، لمنع ذلك من التبسوية بين الأسماء المتفقة بجواز[٩] اختلافها في الحكم ، ولما بطل أن يقال هذا في الأسماء ، بطل ذلك في المعاني .

قالوا : ولأن العلم بالقياس يؤدي الى مناقضة الأحكام ، فان الفرع اذا تجاذبه أصلان ، وأخذ شبها من كل واحد منهما ، وجب الحاقه بكل واحد منهما بحق الشبه ، وذلك متناقض .

قلنا : فيجب أن لا يجوز القياس في العقليات ، لأن في أحكام العقل ما يتجاذبه أصلان ، فيؤدي القياس الى التناقض ، لأنه اذا تجاذبه أصلان ألحقناه بأشبههما وأقربهما اليه ، فلا يؤدي الى التناقض .

قالوا : القياس أدنى البيانين ، فلا يجوز مع امكان أظهرهما أن يقتصر على الأدنى .

قلنا : يجوز أن يفعل ذلك ليتوفر الأجر في الاجتهاد ، ويكثر الثواب في الطلب .

ثم هذا يقتضي أن لا يكون في الشرع مجمل ، ولا متشابه ، فان المفصل المحكم أظهر في البيان ، (و)[١٠] في علمنا بجواز ذلك ، دليل على بطلان ما ذكروه .

---

(٨) في الأصل « فيها » وهو تصحيف .

(٩) في الأصل « يجوز » والمثبت الصواب ، ولعل الألف سقطت من الناسخ .

(١٠) ليست في الأصل ، وهي لا بد منها ليستقيم الكلام .

واحتج النظام : بأن الشرع ورد على وجوه لا يجوز القياس معها . وذلك أنه ورد بالتفرقة بين المتساويين ، والتسوية بين / ١١١ - ب / المتفرقين .

ألا ترى أنه أباح النظر الى وجه المرأة ، وحرم النظر الى صدرها ، مع تساويهما ؟

وأسقط الصلاة[١١] عن الحائض ، وأوجب عليها قضاء الصوم ، مع اتفاقهما .

وأوجب الغسل من المني وهو طاهر ، وأسقطه في البول وهو نجس .

وهذا كله مخالف لموجب القياس .

فالجواب : هو أن هذا لو كان يوجب ابطال القياس في الشرعيات ، لوجب أن يوجب بطلان القياس في العقليات فيقال : ان ذلك يؤدي الى الجمع بين المتفرقين ، والتفرقة بين المتساويين . ثم لم يمنع ذلك صحة القياس فيها .

على أنا لا نسلم ما ذكروه ، فانه ما افترق حكم متشابهين الا لافتراقهما في معنى يوجب الفرق بينهما ، ولا استوى حكم مفترقين الا لتساويهما في معنى يوجب التسوية بينهما .

فأما اباحة النظر الى وجه المرأة ، فلأن الحاجة تدعو الى ذلك في المعاملات ، والشهادات ، وغير ذلك ، وهذه الحاجة لا توجد[١٢] في الصدر وغيره .

وأما إسقاط الصلاة عن الحائض ، فانما تسقط لأن الصلوات تكثر ، فلو أوجبنا عليها القضاء اذا طهرت ، أدى الى المشقة ، والصوم في السنة مرة ، فلا يشق ايجاب قضائه .

وأما ايجاب الغسل من المني ، فلأنه يلتذ به جميع البدن ، وهذا المعنى لا يوجد في البول وغيره .

وعلى هذا المثال يجري حال كل متشابهين فرق بينهما الشرع ، وكل متفرقين سوى بينهما ، فسقط ما قالوه .

---

(١١) كذا في الأصل . ومراده : وأسقط قضاء الصلاة .

(١٢) في هامش الأصل زيادة « الا » بعد « توجد » زادها الناسخ أثناء المقابلة . وتصير العبارة « الا في الصدر » والصواب اسقاطها كما هو ظاهر من الكلام لذلك أسقطتها .

مسألة (٣)

القياس طريق الأحكام الشرعية[1].

وذهب داود[2]، وأهل الظاهر[3]: الى أن القياس لا يجوز في الشرع[4]، وهو قول النظام[5]، والإمامية:

---

(١) كل من قال بعدم جواز التعبد بالقياس قائل بعدم الوقوع، كالنظام والامامية.

وأما القائلون بالجواز فقد اتفقوا على الوقوع، ولم يشذ منهم الا داود، وابنه، وأهل الظاهر، كما قال الشيرازي هنا، ونقله الآمدي، وابن الحاجب عن القاشاني والنهرواني. ولكن الصحيح في النقل عنهم أنهم يمنعونه الا في العلة المنصوصة أو المومأ اليها أو كانت أولى. وكما سيشير اليها الشيرازي في المسألة الرابعة القادمة. انظر الاحكام (٤ / ٢٢) والمنتهى لابن الحاجب (ص / ١٣٨).

والأكثرون من القائلين بالوقوع على أن الدليل عليه سمعي، وقال القفال، والدقاق، والبصري، بالعقل مع الشرع، والقائلون بالدليل السمعي يقولون ان دلالته قطعية، والبصري يقول: انها ظنية. وانظر الابهاج ونهاية السول (٣ / ٥).

(٢) قال الزركشي في البحر المحيط نقلا عن الاستاذ / أبي منصور، أن داود قال: لا حادثة الا وفيها حكم منصوص عليه في القرآن، أو السنة، أو مدلول عليه بفحوى النص، ودليله، وذلك مغن عن القياس ١ هـ (نبراس العقول للشيخ عيسى منون ص ٥٩).

(٣) قال ابن حزم في الاحكام (٧ / ٩٣١): وذهب أصحاب الظاهر الى ابطال القول بالقياس جملة، وقالوا: لا يجوز الحكم ألبتة في شيء من الأشياء كلها ـ الا بنص كلام الله تعالى، أو نص كلام النبي ﷺ، أو بما صح عنه من فعل أو اقرار، أو اجماع ١ هـ.

(٤) أي لم يقم في الشرع دليل على جواز العمل بالقياس، وقيل: قام الدليل في الشرع على المنع من العمل به.

(٥) قال الزركشي في البحر المحيط: « ان أول من باح بانكار القياس النظام، وتابعه قوم من المعتزلة، كجعفر بن حرب، وجعفر بن مبشر، ومحمد بن عبد الله الاسكافي، وتابعه على نفيه من أهل السنة داود الظاهري، ونقل ابن عبد البر في كتاب العلم أنه قال: ما علمت أحداً سبق النظام الى القول بنفي القياس، ولم يلتفت اليه الجمهور.

وقال الزركشي: ان هذه المذاهب كلها مهجورة، وهو خلاف حادث بعد أن تقدم الاجماع باثبات القياس من الصحابة والتابعين، قولا وعملا.

قال الغزالي: ومن ذهب الى رد القياس فهو مقطوع بخطئه من جهة النظر، محكوم بكونه مأثوما. =

لنا : ما روي أن النبي ﷺ لما بعث معاذاً إلى اليمن قال له : « بم تحكم ؟ قال : بكتاب الله . قال : فان لم تجد في كتاب الله ؟ / ١١٢ - أ / قال بسنة رسول الله . قال : فان لم تجد في سنة رسول الله ؟ قال : أجتهد رأيي ولا آلو . فقال ﷺ : الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضاه رسول الله ﷺ »[٦] . فدل على جواز الاجتهاد وصحة الرأي .

فان قيل : هذا من أخبار الآحاد . فلا يجوز أن يثبت به أصل من الأصول .

قيل : هو وان كان من أخبار الآحاد . الا أن الأمة تلقته بالقبول . فبعضهم يعمل به . وبعضهم يتأوله . فهو كالخبر المتواتر .

ولأنه اذا جاز اثبات أحكام الشرع كلها . من تحليل وتحريم . وايجاب واسقاط . وتصحيح وابطال . واقامة الحدود . وضرب الرقاب - بخبر الواحد . فلأن يثبت به القياس - والمقصود به اثبات هذه الأحكام - أولى .

وأيضا اجماع الصحابة - رضي الله عنهم :

فروي عن ميمون بن مهران[٧] أنه قال : « كان أبو بكر الصديق - رضي الله

قال القاضي : ولست أعد من ذهب الى هذا المذهب من علماء الشرع . ولا أبالي بخلافه . قال الغزالي:وهو كما قال .

وقال ابن المنير في شرحه : ذكر القاضي بكر بن العلاء من أصحابنا أن القاضي اسماعيل أمر بداود منكر القياس فصفع في مجلسه بالنعال . وحمله الى الموفق بالبصرة ليضرب عنقه . لأنه رأى أنه جحد أمرا ضروريا من الشريعة في رعاية مصالح العباد . والجلاد في هؤلاء أنفع من الجدال » ١ هـ . (نبراس العقول ص ٦٢) .

قال الغزالي في المنخول ص ٣٣١ : والنظام لما أنكره . حمله على قصدهم جلب المال . واكتساب الحشمة . وهذا من قلة دين المرء ١ هـ .

قال ابن السبكي في الابهاج (٢ / ٢٣٣) في ترجمة النظام : « وكان زنديقا . وانما أنكر الاجماع لقصده الطعن في الشريعة . وأنكر القياس . وكل ذلك زندقة لعنه الله . وله كتاب « نصر التثليث على التوحيد » وانما أظهر الاعتزال خوفا من سيف الشرع . وله فضائح عديدة . وأكثرها طعن في الشريعة المطهرة » ١ هـ .

وأنا اذ أسوق هذه الأقوال انما أسوقها لكي يعلم من فاته العلم أن القياس ركن من أركان التشريع . وأس من أساس الدين القويم . وأن منكره خارج عن طريق العدل والانصاف ان لم يرم بالزندقة والالحاد .

(٦) انظر تخريج الحديث ص٣١٧ .

(٧) هو ميمون بن مهران الرقي . أبو أيوب الفقيه . قاضي الجزيرة . كان من العلماء العاملين . وكان يقول : من أساء سرا فليتب سرا . ومن أساء علانية فليتب علانية . روى عن عائشة وأبي هريرة وغيرهما ومات سنة ١١٧ هـ .

(الخلاصة ٣٣٨ . العبر ١ / ١٤٧) .

عنه ـ اذا ورد عليه حكم نظر في كتاب الله . فان وجد فيه ما يقضي به قضى به . وان لم يجد في كتاب الله . نظر في سنة رسول الله ﷺ . فان وجد فيها ما يقضي به قضى به . فان أعياه ذلك . سأل الناس : هل علمتم أن رسول الله ﷺ قضى فيه بقضاء ؟ وربما قام اليه القوم فيقولون : قضى فيه بكذا وكذا . فان لم يجد سنة من النبي عليه السلام . جمع رؤساء الناس وعلماءهم واستشارهم . فاذا أجمع رأيهم على شيء قضى به . قال : وكان عمر يفعل ذلك » .

وروي عن عمر ـ رضي الله عنه ـ أنه كتب الى أبي موسى الأشعري . الفهم الفهم فيما أدلي اليك مما ليس في قرآن ولا سنة . ثم قس الأمور عند ذلك . واعرف الأمثال والأشباه . ثم اعمد فيها إلى أحبها إلى الله تعالى . وأشبهها بالحق »[٨] وهذا الكتاب تلقته الأمة بالقبول .

وروي أنه قال لعثمان ـ رضي الله عنه ـ : ـ اني رأيت في الجد رأيا فاتبعوني . / ١١٢ ـ ب / فقال له عثمان : ان نتبعك فرأيك سديد . وان نتبع رأي من كان قبلك فنعم ذو الرأي الذي كان »[٩] .

وروى (زاذان)[١٠] عن علي ـ عليه السلام ـ أنه قال : « سألني أمير المؤمنين عمر عن المخيرة فقلت : ان اختارت زوجها فهي واحدة . وزوجها أحق بها . وان اختارت نفسها فهي واحدة بائنة . فقال : ليس كذلك . ولكن (ان)[١١] اختارت نفسها فهي واحدة . وهو أحق بها . فبايعته على ذلك . فلما خلص[١٢] الأمر إليّ . وعرفت أني

---

(٨) خبر كتاب عمر الى أبي موسى الأشعري أخرجه البيهقي في المعرفة وقال : هو كتاب معروف مشهور . لا بد للقضاة من معرفته والعمل به .

وأخرجه الدار قطني في السنن (٤ / ٢٠٦) . والدارمي ١٦٩ .

(٩) انظر تخريج الأثر في (ص / ٤٠٨) .

(١٠) في الأصل « زاد » وهو خطأ من الناسخ . والصواب هو المثبت . وهو ما ورد في مصنف ابن أبي شيبة في هذا الأثر .

وزاذان هو الكندي مولاهم أبو عمر البزار الكوفي . روى عن علي وابن مسعود وعائشة توفي سنة اثنين وثمانين (الخلاصة ١١٠) .

(١١) ليست في الأصل . وهي لا بد منها ليستقيم الكلام .

(١٢) في نسخة أخرى « صار » أشار اليها في نسخة الأصل بالهامش .

أسأل عن الفروج ، عدت الى ما كنت أرى[١٣] . فقلت : والله لأمر جامعت عليه أمير المؤمنين وتركت رأيك له ، أحب الينا من رأي انفردت به . فضحك وقال : أما انه قد أرسل الى زيد بن ثابت ، وخالفني واياه ، وقال : ان اختارت زوجها فهي واحدة ، وزوجها أحق بها ، وان اختارت نفسها فهي ثلاث[١٤] »[١٥] .

وقد روي عنه أنه قال : « كان رأيي ورأي أمير المؤمنين عمر أن لا يباع أمهات الأولاد ، ثم رأيت بعد بيعهن . فقال له عبيدة السلماني : رأيك مع أمير المؤمنين أحب الينا من رأيك وحدك »[١٦] .

وروي عن ابن مسعود أنه قال في قصة بروع بنت واشق الأشجعية[١٧] : « أقول فيها برأيي ، فان كان صوابا فمن الله تعالى ، وان كان خطأ فمني ومن الشيطان »[١٨] .

وروي عن ابن عباس أنه قال في ديات الأسنان لما قسمها عمر - رضي الله عنه - على المنافع فقال : « هلا اعتبرتها بالأصابع ، عقلها سواء وان اختلفت منافعها ؟ »[١٩] .

وروي عنه أنه قال : « ألا لا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ، ولا يجعل أب الأب أبا » .

وهذا كله يدل على صحة القياس .

فان قيل : يحتمل أن يكونوا أرادوا بالرأي الاجتهاد والنظر في موجب الكتاب والسنة .

---

(١٣) روى خبر علي هذا الترمذي في السنن ١١٧٩ ..

(١٤) روى خبر زيد بن ثابت هذا الترمذي في السنن ١١٧٩ .

(١٥) أخرج هذه الرواية كاملة ابن أبي شيبة في مصنفه من عدة طرق عن علي عليه السلام . انظر تحفة الأحوذي شرح سنن الترمذي للمبار كفوري (٤ / ٣٤٩) .

(١٦) مر تخريجه في ص ٣٧٧ .

(١٧) هي بروع بنت واشق الأشجعية التي مات عنها زوجها هلال بن مرة الأشعجي ولم يفرض لها صداقا ، فقضى لها رسول الله ﷺ بمثل صداق نسائها (الاستيعاب ٤ / ١٧٩٥) .

(١٨) مر تخريج الحديث

(١٩) حديث التسوية بين الأصابع والأسنان عن ابن عباس رواه أبو داود ٤٥٥٩ . وأحمد (١٦ / ٥٤) ترتيب المسند .

قيل : هذا لا يصح ، لأنا قد روينا أنهم كانوا يجتهدون اذا لم يجدوا ذلك في الكتاب / ١١٣ ـ أ / والسنة .

ولأن عمر ـ رضي الله عنه ـ صرح بالقياس في كتاب أبي موسى الأشعري وابن عباس ، وابن مسعود صرحا بما لا يحتمل غير القياس والاستدلال .

وطريقة أخرى ، جهة الاجماع ، وهو أن الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ اختلفوا في مسائل كثيرة ، كالجد والاخوة[٢٠] ، والخرقاء[٢١] ، والمشتركة[٢٢] ، والحرام[٢٣] ، والخيار[٢٤] ، وكثرت[٢٥] أقاويلهم فيها ، وسلكوا كلهم فيها طريق القياس والاجتهاد ، حتى ان بعضهم في مسألة الجد شبه بغصن شجرة ، وبعضهم شبه بالساقية ، وهذا يدل على ما ذكرناه من صحة القياس .

فان قيل : يجوز أن يكونوا قد حكموا فيها بنصوص وقعت اليهم ، واستصحبوا فيها موجب العقل قبل ورود الشرع .

قيل : لا يجوز أن يكون معهم نصوص ، لأنه لو كان معهم في ذلك نص لأظهروه عند الخلاف .

وأيضا : فانا روينا أنهم سلكوا فيها طرق الاجتهاد والقياس ، ولا يجوز أن يكونوا قضوا فيها بموجب العقل ، لأن ما قضوا فيه ليس بموجب العقل قبل ورود الشرع .

---

(٢٠) فقد كثرت فيه المخالفات ، حتى قال ابن أبي طالب ـ كرم الله وجهه ـ من سره أن يقتحم جراثيم جهنم فليقض بين الجد والاخوة ، وقال ابن مسعود : « سلونا عن عضلكم واتركونا من الجد ، لا حياه الله ولا بياه » .

(٢١) سميت بالخرقاء لتخرق أقوال الصحابة فيها ، أو لأن الأقوال خرقتها بكثرتها ، وهي : أم ، وجد ، وأخت . شرح الشنشوري على الرحبية (ص / ١٤٨) حاشية الباجوري . وفيها آراء مختلفة .

(٢٢) ويقال لها المشركه ، والحمارية ، والحجرية ، واليمية ، وقيل : المنبرية ، ولفظ المشتركة هو الذي حكاه الشيخ أبو حامد ، كما في شرح الشنشوري على الرحبية (ص / ١٣٣) حاشية الباجوري .

(٢٣) أي فيما اذا قال الرجل لزوجته ، أنت علي حرام ، فقال أبو بكر وعمر : هو يمين ، وقال علي وزيد : هو طلاق ثلاث ، وقال ابن مسعود : هو طلقة واحدة ، وقال ابن عباس هو ظهار،الآمدي في الاحكام (٤ / ٣٧) .

(٢٤) أي فيما اذا خير الرجل زوجته وقد مرت الأقوال فيها .

(٢٥) في الأصل بالتاء المربوطة .

ولأنا بينا أنهم تعلقوا فيه بالقياس ، والرجوع الى النظائر .

فان قيل : ان كان قد نقل عنهم العمل بالقياس ، فقد نقل عنهم رد القياس والرأي .

روي عن أبي بكر - رضي الله عنه - أنه قال : « أي سماء تظلني ، وأي أرض تقلني اذا قلت في كتاب الله برأيي »[٢٦] .

وقال عمر - رضي الله عنه - : « اياكم وأصحاب الرأي فانهم أعداء السنن ، أعيتهم الأحاديث أن يعوها ، فقالوا بالرأي ، فضلوا وأضلوا »[٢٧] .

وقال علي - عليه السلام - : « لو كان الدين بالقياس ، لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره »[٢٨] .

وقال ابن سيرين : « أول من قاس ابليس ، وما عبدت الشمس والقمر الا بالمقاييس » .

وقال مسروق[٢٩] : « اني لا أقيس شيئا بشيء ، اني أخاف أن تزل قدمي » .

وقال أبو وائل[٣٠] : « لا تجالسوا أهل الرأي » فليس لكم أن تتعلقوا بما رويتم الا ولنا أن نتعلق بما روينا .

قلنا : انما ذموا الرأى المخالف للسنة ، ويجب عندنا أن ذلك مذموم ، يدل

---

(٢٦) انظر تفسير القرطبي (١٩ / ٢٢١) وتفسير ابن كثير (٤ / ٤٧٢) ، فقد روياه عن إبراهيم التيمي . قال ابن كثير : وفي سنده انقطاع بين ابراهيم التيمي والصديق .

(٢٧) في الأصل « ظلوا وأظلوا » بالظاء . وقد ورد معناه عنه عليه السلام في ابن ماجه ٥٦ ، وأخرجه ابن حزم في الاحكام (٨ / ١٠٧٣) .

(٢٨) الأثر رواه أبو داود في الطهارة ١٦٢ .

(٢٩) هو مسروق بن الأجدع الهمداني ، الفقيه ، العابد ، صاحب ابن مسعود ، كان يصلي حتى ترم قدماه ، قال الشعبي : ما رأيت أطلب للعلم منه ، كان أعلم بالفتوى من شريح ، وقال ابن المديني : صلى خلف أبي بكر وعمر ، مات سنة ثلاث وستين ، وروايته هذه أخرجها ابن حزم في الاحكام (٨ / ١٠٧٣) .
(العبر ١ / ٦٨ - شذرات الذهب ١ / ٧١ - الخلاصة ٣١٩) .

(٣٠) هو عبد الله بن بحير ، أبو وائل الصنعاني ، قال ابن حبان عنه : يروي العجائب التي كأنها معمولة ، لا يحتج به (الميزان ٢ / ٣٩٤ - الخلاصة - التقريب ١ / ٤٠٣) .

عليه : أن أبا بكر الصديق ـ رضي الله عنه ـ قال : « اذا قلت في كتاب الله » . وهذا يدل على أن في كتاب الله تعالى حكم المسألة[٣١] .

وقال عمر ـ رضي الله عنه ـ[٣٢] : « اعيتهم الأحاديث أن يعوها » فدل على أنهم عملوا بالقياس مع وجود الأحاديث .

وقال علي ـ عليه السلام ـ : « لكني رأيت رسول الله ﷺ يمسح ظاهره » .

وابن سيرين ذم قياس ابليس ، وكان قياسه مع وجود النص . فسقط ما قالوه .

واحتجوا بقوله تعالى : (وَلاَ تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ)[٣٣] وقوله تعالى : (وأَنْ تقولوا على الله مالا تَعْلَمُونَ)[٣٤] .

والجواب : أن العمل بالقياس عمل بما علمناه ، لأن الدليل قد دل على صحته ، وصار كالعمل بشهادة الشاهدين ، وخبر الواحد ، وتقويم المقوم . فان ذلك كله لما دل الدليل عليه كان حكما لما علم[٣٥] . فكذلك هاهنا .

وعلى أن هذا نجعله حجة عليهم في رد القياس ، فانهم ردوا ذلك فأبطلوه من غير علم ، فوجب أن لا يجوز .

واحتجوا بقوله تعالى : (إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِيْ مِنَ الحَقِّ شَيْئاً)[٣٦] والقياس ظن .

---

(٣١) سبب قول أبي بكر لما قاله أنه سئل عن الأبّ في قوله تعالى « وفاكهة وأبّا » فقال ما قاله . وليس في كتاب الله حكم لهذه المسألة كما قاله الشيرازي . اذ لو كانْ فيها حكم لعرفه . فجواب الشيرازي هنا غير ناهض . وهو بعيد عن المقصود . وقد أجاب الآمدي عنه بأوضح من هذا فقال : « أما قول أبي بكر فانه أراد به قوله في تفسير القرآن . ولا شك أن ذلك مما لا مجال للرأي فيه . لكونه مستندا الى محض السمع عن النبي ﷺ . وأهل اللغة . بخلاف الفروع الفقهية ١ هـ الاحكام (٤ / ٤٣) .

(٣٢) في الأصل « رضي الله عليه السلام » ولا شك أنه خطأ من الناسخ .

(٣٣) الاسراء ١٧ / ٣٦ .

(٣٤) البقرة ٢ / ١٦٩ . وانظر القرطبي (٢ / ٢٠٩) .

(٣٥) في الأصل « لما لعلم » ولا معنى للام . وهي سهو من الناسخ .

(٣٦) النجم ٥٣ / ٢٨ . وانظر القرطبي (١٧ / ١٠٤) .

والجواب : أن المراد بذلك الظن الذي لا يستند الى أمارة . وهو الحدس والتخمين . والذي يدل عليه : أنا حكمنا بالظن في الشهادة والتقويم وغير ذلك . فدل على أن المراد ما قلناه .

واحتجوا بقوله تعالى : (ما فَرَّطْنا في الكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ)[٣٧] وبقوله تعالى : (اليومَ أَكْمَلْتُ / ١١٤ ـ أ / لكم دِينَكُم)[٣٨] . وهذا يدل على أن الأحكام كلها مبينة في الكتاب . وليس فيها ما يحتاج فيه الى القياس .

والجواب : هو أنا نقول بموجب الآية . وأنه أكمل الدين . ولم يفرط في الكتاب من شيء . ولكن القياس دل عليه الكتاب . وأكمل به الدين . كما أن ما بين بالأخبار والاجماع مما دل عليه الكتاب وأكمل به الدين .

واحتجوا بقوله تعالى : (فَإِنْ تَنَازَعْتُم في شَيءٍ فَرُدُّوهُ إلى اللهِ والرَّسُولِ)[٣٩] . وبقوله : (لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَي اللهِ وَرَسُولِهِ)[٤٠]

والجواب : أن الرجوع الى القياس رد الى الله والى الرسول . فان الكتاب والسنة دلا على وجوب العمل به .

واستدلوا : بما روى أبو هريرة أن النبي عليه السلام قال : « تعمل هذه الأمة برهة بكتاب الله . وبرهة بسنة رسول الله ﷺ . وبرهة بالرأي . فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا »[٤١] وهذا نص في ابطال الرأي .

والجواب : أن المراد به الرأي المخالف للنص . وذلك عندنا ضلالة .

---

(٣٧) الأنعام ٦ / ٣٨ . وانظر الآلوسي (٧ / ١٤٤) والقرطبي (٦ / ٤١٩) .

(٣٨) المائدة ٥ / ٣ . وانظر القرطبي (٦ / ٤٧) والآلوسي (٦ / ٦٠) .

(٣٩) النساء ٤ / ٥٩ . وانظر الآلوسي (٥ / ٦٥) .

(٤٠) الحجرات ٤٩ / ١ . وانظر القرطبي (١٦ / ٣٠٥) .

(٤١) هذا الحديث رواه ابن حزم في رسالته الكبرى عن أبي هريرة . ولا تقوم به حجة . لأن في بعض رواته من كذبه ابن معين . وترك أبو حاتم حديثه . وقال أبو زرعة : هو عندي ممن يكذب . وانما كان يوضع له الحديث فيحدث به ١ هـ من نبراس العقول للشيخ عيسى منون (ص / ١٥١) .

وقال ابن السبكي في الابهاج (٣ / ١٢) : والحديث لا تقوم به حجة لأنه رواية جبارة ابن مقلس . وهو ضعيف . عن حماد بن يحيى الأبح . وقد قال فيه البخاري يهم في الشيء بعد الشيء . وانظر الابهاج .

واحتجوا أيضا : بما روي عن النبي عليه السلام أنه قال : « ستفترق أمتي فرقا أعظمهم فتنة قوم يقيسون الأمور بالرأي »[٤٢] .

والجواب عنه : ما بيناه من الرأي المخالف لنص الكتاب والسنة .

قالوا : ولأن اثبات القياس لا يخلو : اما أن يكون بالعقل ، أو بالنقل . ولا يجوز أن يكون بالعقل ، لأنه لا مجال له فيه . ولا يجوز أن يكون بالنقل ، لأن النقل لا يخلو من أن يكون تواترا أو آحادا . ولا يجوز أن يكون تواترا ، لأنه لو كان فيه تواتر لعلمناه كما علمتم ، ولا يجوز أن يكون آحادا ، لأنه من مسائل الأصول ، ولا يجوز / ١١٤ ـ ب / اثباته بخبر الواحد ، كاثبات الصفات وغيرها .

قلنا : نقلب عليهم هذا في ابطال القياس فنقول : لا يخلو ابطاله : اما أن يكون بالعقل أو بالنقل ، وكل جواب لهم عن ذلك ، فهو جوابنا عما ألزمونا .

ولأنا لا نسلم أن ذلك لا يثبت بخبر الواحد ، بل يجوز اثبات جميع الاحكام المقصودة بالقياس بخبر الواحد ، وخالف ما ذكروه من الصفات ، لأن هناك أدلة تقطعه ، فلم نعمل فيها بخبر الواحد ، وليس في هذه المسألة الا مثل ما في سائر المسائل من الطرق ، فافترقا .

وعلى أنا روينا في ذلك أخبارا متلقاة بالقبول ، والأخبار المتلقاة بالقبول بمنزلة التواتر .

قالوا : ولأن القياس انما يصح اذا ثبتت علة الأصل ، وأنتم تقيسون الفرع على الأصل من غير أن تثبت لكم علة الأصل ، وهذا لا يجوز .

قلنا : نحن لا نقيس حتى تثبت علة الأصل ، ويقوم الدليل على صحتها .

قالوا : القياس عندكم حمل الفرع على الأصل بضرب من الشبه ، وما من شيئين يتفقان في وجه من الشبه الا ويفترقان في غيره ، فان وجب الحاق أحدهما بالآخر لما بينهما من الشبه ، وجب الفرق بينهما لما بينهما من الفرق ، وليس أحد الأمرين بأولى من الآخر ، فوجب التوقف عن القياس .

---

(٤٢) الحديث رواه ابن حزم في الاحكام (٨ / ١٠٦٨) بسند ضعيف .

والجواب : أنا نحمل الفرع على الأصل اذا اتفقا على علة الحكم ، ومتى حصل الاتفاق في العلة لم يؤثر افتراقهما في غيرها ، كما اذا اتفق شيئان في العقليات في علة الحكم ، وجب الجمع بينهما وان افترقا في كثير من الأشياء .

قالوا : ولأن أكثر ما تدعون أن تثبت لكم العلة التي تعلق بها الحكم في المنصوص ، وثبوت ذلك لا يوجب قياس غيره / ١١٥ ـ أ / عليه حتى يرد الدليل بالقياس .

ألا ترى أن رجلا لو قال : اعتقت فلانا لأنه أسود ، لم يجب عتق كل عبد له أسود .

قلنا : اذا ثبت وجوب القياس في الجملة ، وعرف علة الحكم ، لم يفتقر في كل مسألة الى دليل يدل على القياس ، كما اذا ثبت وجوب العمل بخبر الواحد ، لم يفتقر في كل مسألة الى دليل يدل على وجوب العمل به .

ويخالف هذا ما ذكروه من قول الرجل : اعتقت فلانا لأنه أسود ، لأنه تجوز عليه المناقضة ، فجاز أن يناقض في علته ، وصاحب الشرع لا تجوز عليه المناقضة ، فاذا وجدت علته وجب أن تطرد .

قالوا : ولأن الأحكام مأخوذة من صاحب الشرع ، وهو انما خاطبنا بلغة العرب ، والعرب لا تعقل من الخطاب الا ما دل عليه اللفظ ، فأما المعاني والعلل فلا تعقلها ، فيجب أن يكون الحكم مقصورا على ما يقتضيه الخطاب .

قلنا : لعمري إن الأحكام مأخوذة من صاحب الشرع ، وانه خاطبنا بلغة العرب ، غير أنا لا نسلم أن العرب لا تعرف من اللفظ الا ما دل عليه صريحه ، بل تعرف ما يدل عليه اللفظ مرة بالصريح ، ومرة بالتنبيه ، وكل ذلك تعرفه ، ولهذا اذا قال لغيره : اياك أن تكلم فلانا ، عقل منه المنع من ضربه .

قالوا : القياس انما يراد عندكم ليعلم به حكم مالا يعلم بغيره ، وليس عندنا مسألة الا وحكمها معلوم من جهة النص ، فلا يحتاج الى القياس .

قلنا : هذا غلط ، فان هاهنا مسائل لا نص فيها ، ولا نعرف حكمها الا من جهة القياس ، من ذلك :

١ ـ أن قتل الزنبور يجوز في الحل والحرم ، وليس فيه نص ، وانما عرف بالقياس على العقرب . / ١١٥ ـ ب / .

٢ ـ ومن ترك الصلاة عامدا ، وجب عليه القضاء ، وليس فيها نص ، وانما عرف ذلك بالقياس على الناسي ، والنائم .

٣ ـ واذا ماتت الفأرة في غير السمن ، أو مات السنور ، ألقي وما حولها ان كان جامدا ، وأريق ان كان مائعا ، وليس في ذلك نص ، وانما قيس على الفأرة تقع في السمن .

وأمثال ذلك لا يحصى كثرة .

فان قيل : انما حرمنا ذلك بالاجماع .

قيل : الاجماع لا يجوز أن ينعقد من غير دليل ، وليس في هذه المسائل دليل غير القياس ، فدل على أن الاجماع انعقد فيها على القياس .

قالوا : لو كان القياس دليلا ، لوجب أن لا يترك لخبر الواحد ، لأنهما في ايجاب الظن ، واحتمال الشبه سواء .

قلنا : هما وان استويا فيما ذكرتم ، الا أن القياس أدنى رتبة منه من وجهين :

أحدهما : أنه مأخوذ من وجه فيه من الشبه مثل ما في الذي عارضه .

والثاني : أن القياس فرع للمنصوص في الجملة ، ولاثبات الفروع[٤٣] مع وجود الأصول ، كما لاثبات النظر[٤٣] العقلي مع الضروري .

قالوا : ولأن القول بالقياس يؤدي الى نفيه ، وذلك أنه اذا قال : لم يثبت

---

(٤٣) كذا في الأصل ، والصواب أن تكون « للفروع » و « للنظر » .

الحكم في الأصل، وجب أن يكون الفرع مثله اعتبارا بالأصل، لم ينفصل عمن قال له لما[٤٤] لم يثبت الحكم في الأصل الا من جهة النص وجب أن يكون في الفرع مثله، اعتبارا بالأصل، فتكافأ القولان في ذلك، فوجب أن يبطل الجميع.

والجواب: هو أنه لو كان هذا طريقا في ابطال اثبات القياس في الشرعيات، لوجب أن يكون طريقا في ابطال القياس في العقليات، فيقال لمن استدل به: اذا كان العقلي كالضروري، ثم كان الحكم في الضروري مستفادا بالحس، وجب أن يكون في موضع الخلاف / ١١٦ ـ أ / مستفادا بالحس، وذلك يوجب بطلان القياس، ولما بطل هذا في القياس في العقليات، بطل ذلك في القياس في الشرعيات.

* * *

(٤٤) في الأصل «لمن» وهو تحريف من الناسخ، لا يستقيم معه المعنى، والمثبت هو الصواب. والله أعلم.

مَسْأَلَة (٤)

اذا حكم صاحب الشرع بحكم في عين ، ونص على علته ، وجب اثبات الحكم في كل موضع وجدت فيه العلة[1] ، وهو قول النظام[2] ، والقاشاني ، والنهرواني[3] ، وغيره من نفاة القياس[4] ، وهو مذهب الكرخي[5] .

---

(١) تعرف هذه المسألة عند الأصوليين بأن التنصيص على العلة هل هو أمر بالقياس أم لا ؟

(٢) هكذا نقل الأكثرون عن النظام ، من أنه يقول بأن التنصيص على العلة أمر بالقياس . وانظر نهاية السول (٣ / ٦) (٣ / ١٥) والاحكام (٤ / ٤٧) وتيسير التحرير (٤ / ١١١) .

ولكن الامام الغزالي في المستصفى (٢ / ٦٩) نقل عنه أنه يقول : « العلة المنصوصة توجب الالحاق . لكن لا بطريق القياس بل بطريق اللفظ والعموم » ا هـ . وبهذا صرح الآمدي في الاحكام (٤ / ٤٨) . وهذا مناف لنقل الشيرازي والأكثرين . فان التعميم بالقياس لا يجامع التعميم باللفظ .

وعلى قول الأكثرين تبعا للشيرازي من أنه يقول بأن التنصيص أمر بالقياس . مالجامع بينه وبين ما نقلناه عنه سابقا من أنه يحيله ؟

قال ابن السبكي في الابهاج (٣ / ١٥) : فانه هنا يقول : « اذا وقع التنصيص على العلة كان مدلول اللفظ الأمر بالقياس . ولم يتعرض لوقوعه من الشارع أو غيره . بل لمدلوله لغة . وهناك أحال وروده من الشارع فعنده حينئذ أن الشارع لا يقع منه التنصيص على العلة من حيث هو مدلوله ماذكرناه » ا هـ ـ ولكن أجاب الإسنوي بأوضح من هذا في نهاية السول ٣ / ١٦ : « وعلى هذا فيكون النقل المتقدم عنه . وهو استحالة القياس . انما محله عند عدم التنصيص على العلة » ا هـ .

(٣) النهرواني كثير . والذين وقفت عليهم ممن كانت وفاتهم قبل الشيرازي كثر . وليس هو المعافى بن زكريا كما قلته في المنخول ص ٣٢٦ اذ المعافى هذا كان جريريا مشهورا ، ولم يكن ظاهريا . والمعروف عن النهرواني المخالف في هذه المسألة أنه داودي . ولم أر أحدا من الأصوليين صرح باسمه مع كثرة التعقب .

والنهرواني نسبة الى نهروان . بلدة قديمة قرب بغداد لها عدة نواحي ، خرب أكثرها . ينسب اليها جماعة من العلماء كما قاله ابن الأثير في اللباب (٣ / ٢٤٨) وابن خلكان في الوفيات (١ / ٣٨٤) .

هذا والمعروف عن القاشاني والنهرواني أنهما يقولان بالقياس في هذه الصورة التي ذكرها الشيرازي وصورة أخرى . ولكن اختلف فيها . فقال الغزالي في المنخول ص ٣٢٦ بتحقيقنا : هي ما كانت في معنى الأصل . كالأمة في معنى العبد في حكم السراية . وهذا رأي امام الحرمين أيضا .

وقال في المستصفى (٢ / ٣٠) : هي في الحكم الوارد على سبب . كرجمه ماعزا .

وقال الرازي . والبيضاوي : هي فيما اذا كان الفرع أولى بالحكم من الأصل . وانظر تحقيق مذهب القاشاني والنهرواني في حجية القياس في نبراس العقول للشيخ عيسى منون (ص / ١١٩) .

(٤) ظاهر كلام الشيرازي هنا أن داود يقول بهذه الصورة أيضا . لكن ابن حزم قال في الاحكام

ومن أصحابنا من قال : لا يجوز اجراء العلة في كل موضع وجدت حتى يدل الدليل على ذلك(٦) ، وهو قول البصري (٧) من أصحاب أبي حنيفة .

لنا : هو أنه اذا قال : لا تأكل السكر لأنه حلو ، عقل منه تحريم كل ماهو حلو ، واذا قال : لا تأكل العسل لأنه حار ، عقل منه تحريم كل ما كان حارا ، ولهذا اذا سمع الناس ذلك من رجل ، ثم لم يطردوه ، أسرعوا الى مناقضته ، فدل على أن مقتضاه الطرد والجريان .

ولأنه لو لم يقصد اثبات الحكم في كل موضع وجدت فيه العلة ، لم يفد ذكر التعديل شيئا ، وصار لغوا .

واحتجوا : بأن الأحكام انما شرعت لمصلحة المكلفين ، فيجوز أن تكون حلاوة السكر تدعو الانسان الى تناوله ، وحلاوة غيره لا تدعو الى تناوله ، لأن الداعي اذا دعا إلى شيء ، لا يجب أن يدعو إلى كل ما شاركه في ذلك المعنى ، ولهذا يجوز أن تدعوه الشهوة الى أكل السكر ، ولا تدعوه الى أكل العسل ، وان اشتركا في الحلاوة ، فاذا كان ذلك كذلك ، جاز أن يعلل تحريم السكر في الحلاوة ، لما في تحريمه من

= (٨ / ١١٠) : فقالت طائفة منهم اذا نص الله تعالى على أنه جعل شيئا ما سببا لحكم ما فحيث ما وجد ذلك السبب وجد ذلك الحكم ، ثم قال : وهذا ليس يقول به أبو سليمان ـ رحمه الله ـ ولا أحد من أصحابنا ، وانما هو قول لقوم لا يعتد بهم في جملتنا ، كالقاساني وضربائه ا هـ .

(٥) وهذا هو مذهب الأحناف كما قاله ابن الهمام في التحرير (٤ / ١١١) وهو مذهب أحمد بن حنبل ، وأبي الحسين البصري ، وهو اختيار الشيرازي ـ رضي الله عنه ـ مخالفا به جمهور الشافعية القائلين بأنه لا يفيد الأمر بالقياس . وانظر ما كتبناه حول هذه المسألة في الدراسة وانظر الابهاج (٣ / ١٥) .

(٦) وهذا هو مذهب أكثر أصحاب الشافعي ـ رحمه الله ـ وبه قال أبو اسحق الاسفراييني ، وجعفر بن مبشر ، وجعفر بن حرب ، وأهل الظاهر .

قال ابن السبكي : واليه ذهب المحققون ، كالأستاذ ، والغزالي ، والرازي ، وأتباعه ، والآمدي ، وانظر الاحكام (٤ / ٤٨) والابهاج (٣ / ١٥) .

(٧) البصري هو أبو عبد الله ، وقد مرت ترجمته ، وهذا الذي نقله عنه الشيرازي هنا مخالف لما هو مشهور عنه والذي نقله الآمدي (٤ / ٤٨) وابن الحاجب ، والرازي ، والبيضاوي ، وهو أن التنصيص على العلة في جانب التحريم يفيد الأمر بالقياس ، كما في حرمت الخمر لاسكارها ، ولا يفيد في جانب الايجاب ، كما اذا قيل : تصدق على هذا لفقره .

المصلحة . الا أنه جعله أمارة على التحريم حيث وجدت . فلا يجوز قياس غيره عليه الا بدليل .

قلنا : لو كان القصد به ما ذكرتم . لاقتصر / ١١٦ ـ ب / على بيان الحكم . ولما ذكر الحكم وعلته . دل على أنه قصد اجراءها حيث وجدت .

قالوا : لو كان ذكر التعليل في شيء يقتضي الطرد والجريان . لوجب اذا قال الرجل : اعتقت عبدي فلانا لأنه أسود ـ أن يعتق عليه كل عبد أسود . ولما بطل أن يقال هذا . دل على أن ذكر العلة لا يقتضي الطرد والجريان .

ولأنه لو لم يقصد اثبات الحكم في كل موضع وجدت فيه العلة . لم يفد ذكر التعديل شيئا . وصار لغوا .

قلنا : انما لم يلزم من ذلك في حق الواحد منا . لأنه تجوز عليه المناقضة في أقواله وأفعاله . فأما صاحب الشرع . فلأنه لا تجوز عليه المناقضة في أقواله وأفعاله . فاذا علل بعلة . وجب طردها .

قالوا : ولكن ما جعل علة في الحكم . غير موجب للحكم بنفسه . لأنه قد كان موجودا قبل ذلك ولم يوجد الحكم .

وأيضا : صار موجبا بجعل جاعل . فيجب أن لا يكون علة . الا حيث جعلها علة .

قلنا : لو كان هذا صحيحا . لوجب أن لا يكون علة الا في الزمان الذي جعله فيه علة . لأنه صار علة بجعله فيجب أن يكون مقصورا على الزمان الذي جعله فيه علة . ولما لم يصح أن يقال هذا في الزمان . لم يصح أن يقال ذلك في الأعيان .

قالوا : لو كان ذكر العلة في عين يوجب ثبوت الحكم في كل عين . لوجب اذا قال : حرمت السكر لحلاوته وأحللت العسل ... أن يكون ذلك مناقضة . فلما جاز أن يقول ذلك ولم يقبح . دل على أن العلة لا تقتضي الطرد .

قلنا : اذا قال : حرمت السكر لأنه حلو . فالظاهر أن ذلك جميع العلة . فاذا قال بعد ذلك : وأحللت العسل . علمنا أنه ذكر بعض العلة . وأنه أراد الحلاوة مع الجنس . وليس اذا حمل اللفظ على غير الظاهر بدلالة اقترنت به . دل على بطلان ظاهره اذا تجرد .

★ ★ ★

مَسْأَلَة (٥)

يجوز اثبات / ١١٧ ـ أ / الحدود ، والكفارات ، والمقدرات بالقياس [١].

وقال أصحاب أبي حنيفة : لا يجوز [٢] .

لنا : ما روي عن معاذ أنه قال للنبي ﷺ حين بعثه الى اليمن : « أجتهد رأيي [٣] فصوبه رسول الله ﷺ على ذلك . ولم يفرق بين هذه الأحكام وبين غيرها .

---

(١) وهو مذهب الشافعي ، وأحمد ، وأكثر الناس ، كما قال الآمدي في الاحكام (٢ / ٥٤) .

قال ابن السبكي في رفع الحاجب عن ابن الحاجب (٢ / ق / ٣١٧ ـ أ) : « فائدة : نحن وان جوزنا القياس في الحدود ، والكفارات ، والرخص والتقديرات ، على الجملة ، فلا ننكر وجدان مالا يعلل ويلتحق بمحض التعبد ، وعلى هذا فلا بد من أمارة يعرف بها القسم الذي يجري فيه التعليل من غيره ، وجماع القول عندنا ، أن كل حكم يجوز أن يستنبط منه معنى مخيل من كتاب ، أو نص ، أو سنة ، أو اجماع ، فانه يعلل ، ومالا يصح فيه هذا فلا يعلل ، سواء أكان من الحدود والكفارات ، أم غيرها .

فان قلت : هل يصح اثبات حد مبتدأ أو كفارة مبتدأة بالقياس ؟

قلت : لا يصح ، ولكن ليس لما يتوهمون من نفي القياس في الحدود والكفارات ، بل لأنه لا طريق توصل هنا الى فهم العلة ، ولو صح لنا معنى في ذلك لما تحاشينا من التعلق به » ا هـ .

(٢) انظر ما قاله الأحناف في هذه المسألة في أصول السرخسي وابن الهمام في التحرير (٤ / ١٠٣) تيسير التحرير وغيرهما . والى هذا المذهب ذهب الجبائي كما في اللمع (ص / ٥٤) والمعتمد .

هذا وفي حاشية الأصل بيان لأمثلة القياس في هذه الأمور من شرح اللمع وهو : « مثال اثبات المقدرات أن تقول في حد البلوغ : انها مدة يتعلق بها تكليف فرض ، فاذا جاوز العشر ، ولم يبلغ العشرين ، وجب أن يتقدر بالخمسة عشر ، كأكثر الحيض ، ومثال اثبات الحدود بالقياس ، أن يستدل في ايجاب الحد باللواط ، لأنه ايلاج فرج في فرج مقصود ، فتعلق به الحد ، أصله الزنا ، ومثال ايجاب الكفارة بالقياس استدلالنا لوجوب الكفارة في قتل العمد ، لأنه قتل آدمي مضمون فتعلقت به الكفارة ، كقتل الخطأ » ا هـ من حاشية الأصل عن شرح اللمع للشيرازي .

(٣) راجع تخريجه في ص ٣١٧ .

ولأنه حكم ليس فيه دليل قاطع . فجاز اثباته بالقياس ، أصله : سائر الأحكام .

ولأن كل دليل ثبت فيه غير هذه الأحكام . ثبت فيه هذه الأحكام ، كخبر الواحد .

ويدل عليه : هو أن القياس في معنى خبر الواحد . ألا ترى أن كل واحد منهما يقتضي الحكم من طريق الظن . ويجوز السهو والخطأ في كل واحد منهما ؟ واذا جاز اثبات هذه الأحكام بخبر الواحد . جاز اثباتها بالقياس .

ولأنهم أوجبوا الكفارة على الأكل في رمضان . قياسا على المجامع .

وأوجبوا الحد في المحاربة قياسا[4] على الردء[5] في استحقاق الغنيمة . فدل على جواز ذلك .

فان قيل : الكفارة في رمضان واجبة بالاجماع . وكذلك الحد في المحاربة . وانما أثبتنا موضعها بالقياس . وذلك جائز . وانما الذي لا يجوز ايجاب ذلك في غير الباب الذي ثبت فيه . كايجاب القطع على المختلس . والحد على اللائط .

قيل : هو وان كان ايجابا في الباب الذي وجب فيه . الا أن المانع عندهم من ايجاب ذلك بالقياس هو أن مقدار المأثم . وما يفتقر الى الحد في الردع . لا يدرك بالقياس . ولا يعلمه الا الله تعالى . وهذا موجود فيما ألزمناهم فيجب أن لا يقاس فيه .

فان قيل : نحن لم نوجب ذلك بالقياس . وانما أوجبناه بالتنبيه والاستدلال بالأولى . فان مأثم الأكل أكثر من مأثم الجماع . / ١١٧ ـ ب / فاذا وجبت الكفارة في الجماع . ففي الأكل أولى .

---

(٤) مكرر في الأصل سهوا من الناسخ .

(٥) الردء : هو العون والناصر . كما في القاموس (١ / ١٦) وأقرب الموارد (١ / ٣٩٧) ومراده : أنهم أوجبوا الحد على المحاربة . سواء الردء والمباشر . قياسا على الردء والمباشر في استحقاق الغنيمة . فكما أنهما استحقا الغنيمة على السواء . كذلك يجب الحد عليهما على السواء . وانظر المسألة الآتية رقم ٢٧ وما علقناه عليها من شرح اللمع للشيرازي .

قيل : الاستدلال بالأولى لا يوجد في ايجاب الحد على الردء ، لأن الردء ليس بأكثر اثما من المباشرة ، وقد أوجبتموه .

وعلى أن مثل هذا موجود في اللواط ، فان اثمه أعظم من مأثم الزنا ، لأنه لا يستباح بحال ، وقد منعتم من ايجاب الحد فيه بالقياس على الزنا .

واحتجوا : بأن الحد شرع للزجر والردع عن المعاصي ، والكفارة وضعت لتكفير المأثم . وما يقع به الردع والزجر عن المعاصي ، ويتعلق به التكفير عن المأثم ، لا يعلمه الا الله تعالى ، فكذلك اختصاص الحكم بقدر دون قدر ، لا يعلمه الا الله تعالى . ولا يجوز اثبات شيء من ذلك بالقياس .

الجواب : هو أن هذا لو كان طريقا في نفي القياس في هذه الأحكام ، لوجب أن يجعل مثل ذلك طريقا في نفي القياس في سائر الأحكام ، كما فعله نفاة القياس فقالوا : ان الأحكام شرعت لمصلحة المكلفين ، والمصلحة لا يعلمها الا الله تعالى ، فيجب أن لا (يعمل)[٦] فيها بالقياس ، ولما بطل هذا في نفي القياس في سائر الأحكام ، بطل في نفي القياس في هذه الأحكام .

على أنا انما نقيس اذ علمنا معنى الأصل بدليل ، واذا ثبت ذلك بالدليل ، صار بمنزلة التوقيف .

واحتجوا : بأن القياس موضع شبهة ، لأنه الحاق فرع بأشبه الأصلين ، فيكون الأصل الآخر شبهة ، فلا يجوز ايجاب الحد مع الشبهات .

والجواب : هو أن هذا يبطل بخبر الواحد ، وشهادة الشهود ، فانها لموضع شبهة ، لأنه يجوز الخطأ والسهو فيها ، ثم يجوز اثبات الحدود بهما .

وعلى أنا انما نوجب اذا ترجح أحد الأصلين ، فيبطل الأصل الآخر ، ويصير وجوده كعدمه .

ثم هذا يبطل / ١١٨ ـ أ / بايجاب ذلك في الباب الذي وضع فيه ، فانهم جوزوه بالقياس ، وان كان موضع شبهة .

---

(٦) في الأصل « يعلم » وهو خطأ من الناسخ ، والمثبت هو الصواب .

مسألة (٦)

يجوز ابتداء الأحكام بالقياس وان لم يكن عليها نقل في الجملة[1].

وقال أبو هاشم: لا يجوز أن يثبت بالقياس الا ما نص عليه بالجملة[2]، ثم يثبت تفصيله بالقياس[3].

لنا: قول معاذ بن جبل للنبي ﷺ: « اجتهد رأيي »[4]، ولم يفصل بين اثبات الجملة وبين اثبات التفصيل.

ولأن الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ ابتدؤوا الحكم في قولهم: أنت حرام[5] بالقياس، وان لم يكن منصوصا عليه في الجملة. ولأن كل حكم جاز اثباته بخبر الواحد، جاز اثباته بالقياس، كالحكم في التفصيل.

واحتجوا: بأنه لو كان اثبات الجمل بالقياس، لجاز اثبات صلاة سادسة بالقياس، فلما لم يجز ذلك بالاجماع، دل على أنه لا يجوز اثبات الجمل بالقياس.

والجواب: أن القياس فيما ذكروه انما لم يصح لأنه يخالف النص والاجماع. وليس اذا لم يصح القياس عند مخالفة النص والاجماع، لم يصح مع عدم مخالفتهما.

ألا ترى أن القياس في أحكام التفصيل اذا خالف النص والاجماع لم يصح؟ ثم لا يدل على أنه لا يصح مع عدم المخالفة، فكذلك هاهنا.

---

(١) « هذا هو رأي الجمهور. وانظر المعتمد » (٢ / ٨٠٩).

(٢) بالأصل « والجملة » وهو غير مستقيم. والمثبت هو الصواب.

(٣) مثل أبو هاشم لهذا الرأي الذي اختاره بقوله: « فلو لم يكن ارث الأخ ثابتا في الجملة، لم يجز اثبات ارثه مع الجد بالقياس » المعتمد لأبي الحسين البصري (٢ / ٨١٠).

(٤) مر تخريجه في ص٣١٧.

(٥) انظر الخلاف في هذه المسألة في ص٤٢٨ تعليق (٢٣).

مسألة (٧)

يجوز اثبات الأسامي بالقياس [١] في قول كثير من أصحابنا [٢] .

ومنهم من قال : لا يجوز ، وهو مذهب أبي حنيفة ، وكثير من المتكلمين [٣] .

لنا : أنا رأينا العرب قد سموا أعيانا بأسامي ، كالانسان ، والفرس ، والحمار ، وغير ذلك ، ثم انقرضوا ، وانقرضت تلك الأعيان ، واتفقت الناس على تسمية أمثالها بتلك الأسماء ، فدل على أنهم / ١١٨ ـ ب / قاسوا على المسموع .

---

(١) اعلم أن محل الخلاف في هذه المسألة في الأسماء الموضوعة للمعاني المخصوصة ، الدائرة مع الصفات الموجودة فيها وجودا وعدما ، كالخمر ، فانها اسم للمسكر المعتصر من العنب ، وهذا الاسم دائر مع الاسكار ـ وجودا وعدما ـ فهل يقاس عليه النبيذ في كونه مشاركا له في وصف الاسكار ويقال له خمر ؟ فتثبت له جميع أحكام الخمر ؟ فيه الخلاف .

فليس الخلاف في أسماء الأحلام لأنها غير معقولة المعاني ، ولا فيما ثبت بالاستقراء كرفع الفاعل ونصب المفعول .

ولا فيما ثبت تعميمه بالوضع نحو أسماء الفاعلين ، والمفعولين ، وأسماء الصفات كالعالم والقادر ، لأنها واجبة الاطراد نظرا الى تحقيق معنى الاسم ، فان اسم العالم لمن قام به العلم ، فاطلاقه على كل من قام به العلم بالوضع لا بالقياس ، وانظر الابهاج (٣ / ٢٤) ورفع الحاجب .

(٢) والى هذا ذهب ابن سريج ، وابن أبي هريرة والاسفراييني ، والشيرازي هنا وفي اللمع (ص / ٦ ، ص / ٥٥) والامام الرازي ، وابن القصار ، وابن التمار من المالكية ، وأهل العربية كالفارسي ، وابن جني ، والمازني ، ونقله ابن جني في « الخصائص » عن أكثر أهل الأدب ، وابن السبكي عن كثير من الشافعية ، وانظر الابهاج (٣ / ٢٤) ورفع الحاجب .

(٣) وهو اختيار القاضي أبي بكر الباقلاني في أصح النقول عنه ، نقله عنه الغزالي في المنخول ص ٧٢ ، ونقله ابن السبكي في رفع الحاجب عن نصه في التقريب ، خلافا لما نقله ابن الحاجب والآمدي ، وهو اختيار امام الحرمين ، والغزالي ، وأكثر الشافعية ، وابن القشيري ، والآمدي ، وابن الحاجب ، والحنفية ، وابن خويز منداد من المالكية ، وانظر أثر الخلاف في هذه المسألة في الفروع الفقهية في « تخريج الفروع على الأصول » (ص / ١٨٣) . وانظر الابهاج (٣ / ٢٤) والاحكام (١ / ٥٣) والمنتهى لابن الحاجب (ص / ١٨) والمنخول (ص / ٧١) والمستصفى (١ / ٣٣١) بولاق وفواتح الرحموت (١ / ١٨٥) واللمع (ص ٦ ص ٥٥) .

فان قيل : ليس هذا من جهة القياس ، وانما هو من جهة الوضع ، فانهم وضعوا هذه الأسماء لهذه الأجناس .

قلنا : لم يحفظ عنهم أنهم قالوا : ان هذه الأسماء لهذه الأجناس ، ولا سبيل لأحد الى نقل ذلك عنهم ، فسقط ما قالوه .

وأيضا : هو أن أهل النحو أجمعوا على أن كل فاعل مرفوع ، وكل مفعول به منصوب ، ولم يسمع ذلك من العرب ، وانما عرف ذلك بالقياس والاستدلال ، وذلك أنهم لما استمروا في كل فاعل ذكروه على الرفع ، وفي كل مفعول على النصب علم أنهم انما رفعوا في موضع الرفع لكونه فاعلا ، ونصبوا في موضع النصب لكونه مفعولا ، فحملوا عليه كل فاعل وكل مفعول قياسا ، فهكذا فعلوا في جميع وجوه الإعراب ، فدل على ما ذكرناه(٤) .

ولأن الطريق الذي يعلم به الحكم من جهة القياس هو أن ينظر القائس فيما تعلق به الحكم من النصوص ، ويستدل عليه بالسلب والوجود ، ثم يجد ذلك في غيره ، فيحمل عليه ، وهذا موجود في الاسم ، فانا اذا رأينا عصير العنب قبل الشدة ، لا نسميه خمرا ، ثم تحدث الشدة فيسمى خمرا ، ثم تزول الشدة فلا يسمى خمرا علمنا أن الموجب لهذه التسمية وجود الشدة المطربة ، وهذا المعنى موجود في النبيذ ، فيجب أن يسمى خمرا .

واحتجوا بقوله تعالى : (وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْماءَ كُلَّها)(٥) وقيل في الخبر : « انه علمه حتى القصعة والقصيعة »(٦) ، فدل على أن الرجوع في الأسماء الى التوقيف .

قلنا : ليس فيه أنه علمه كلها بالنص ، ويجوز أن يكون قد علمه البعض بالنص ، والبعض بالتنبيه والقياس .

وعلى / ١١٩ ـ أ / أن هذا خاص لآدم عليه السلام ، ويجوز أن يكون قد علمه ذلك كله نصا ، ونحن نعرفه قياسا .

قالوا : ولأنه ما من شيء الا وله اسم في اللغة ، فلا يجوز أن يثبت له اسم آخر

(٤) قد ذكرنا في الصفحة السابقة أنه لا خلاف في تعميم الاسم في هذا النوع الذي ذكره الشيرازي هنا عن طريق الاستقراء ، لا القياس.وحينئذ يكون كلام الشيرازي في غير محل النزاع .

(٥) البقرة ٢ / ٣١ . وانظر القرطبي (١ / ٢٧٩) والألوسي (١ / ٢٢٣) .

(٦) الأثر مروي عن ابن عباس بألفاظ مختلفة وأخرجه الطبري في التفسير (١ / ٤٨٤) تحقيق الاستاذ محمود محمد شاكر .

بالقياس، كما اذا ثبت للشيء حكم بالنص، لا يجوز أن يثبت له حكم آخر بالقياس.

قلنا: الأحكام تتنافى. فاذا ثبت للشيء حكم، لم يجز أن يثبت له حكم آخر يخالفه. والأسماء لا تتنافى. فيكون للشيء اسم، ويجعل له اسم آخر. يدلك عليه: أنه يجوز أن يكون للشيء الواحد اسمان وثلاثة وأكثر من طريق التوقيف، ولا يجوز أن يكون للشيء الواحد حكمان ـ متضادان من طريق النص، فافترقا.

قالوا: القياس انما يصح في اللغة اذا ثبت أنهم وضعوا ذلك على المعنى، ثم أذنوا في القياس عليه. وهذا لا سبيل الى اثباته فيجب أن لا يصح القياس فيها.

قلنا: نحن انما نقيس فيما وضعوا على المعنى. وذلك يعلم باستقراء كلامهم واستمرارهم في الشيء على طريقة واحدة، فيعلم بذلك قصدهم، كما يعلم قصد صاحب الشرع.

وأما الاذن، فلا يحتاج اليه مع العلم بالمعنى، اذ لا فرق بين أن يقول: سميتها خمرا للشدة المطربة، وبين أن يقول: كل شديد مطرب فهو خمر.

قالوا: ولأن الاسم لم يوضع على القياس، ألا ترى أنهم خالفوا بين المتشاكلين في الاسم، فسموا الفرس الأسود أدهم، ولم يسموا الحمار الأسود أدهم، ويسمون الفرس الأبيض أشهب، ولم يسموا الحمار الأبيض أشهب، فدل على أنه لا مجال للقياس فيه.

قلنا: لو كان هذا طريقا في ابطال القياس في الأسامي في اللغة، لكان طريقا في ابطال القياس في الشرعيات، فيقال: انها وضعت على غير القياس، ألا ترى أنه فرق بين المتشاكلين وهو المذي والمني، فأوجب الغسل بأحدهما دون الآخر، فيجب أن يبطل القياس، ولما بطل هذا في الشرعيات، بطل ما قالوه في الأسماء واللغات.

قالوا: لو جاز اثبات / ١١٩ ـ ب / الأسماء المشتبهة بالقياس، لجاز اثبات الألقاب، ولما لم يجز ذلك، لم يجز هذا.

قلنا: الألقاب لم توضع على المعنى، ولا يمكن قياس غيرها عليها، والمشتقة وضعت على المعنى، فأمكن قياس غيرها عليها، فافترقا.

مسألة (٨)

يجوز اثبات القياس على ما ثبت بالاجماع .

وقال بعض أصحابنا : لا يجوز الا على ما ثبت بالكتاب والسنة[١] .

لنا : هو أن الاجماع أصل في اثبات الأحكام . فجاز القياس على ما ثبت به كالنص .

ولأنه اذا جاز القياس على ما ثبت بخبر الواحد وهو مظنون . فلأن يجوز على ما ثبت بالاجماع . وهو مقطوع بصحته - أولى .

واحتجوا : بأن الأمة لا تشرع . وانما تجمع عن دليل . فيجب طلب ذلك الدليل . فانه ربما يكون لفظا يتناول الفرع فيغني عن القياس . وربما كان معنى لا يتعدى موضع الاجماع فيمنع القياس .

قلنا : لا حاجة بنا الى النظر في الدليل . لأنه ان كان الدليل نطقا بينا بتناول الفرع . لم يمنع ذلك من القياس . لأن أكثر ما فيه أن يكون قد استدل في المسألة بالقياس مع امكان الاستدلال بالنص . وذلك جائز . وان كان الدليل معنى لا يتعدى موضع الاجماع . لم يمنع أيضا القياس . لأن الاجماع عن معنى لا يتعدى لا يمنع أن يكون هناك معنى آخر يتعدى الى الفرع فيقاس عليه . واذا لم يكن في واحد من الحالين ما يمنع القياس . لم يجب طلب الدليل .

---

(١) لم يتعرض كثير من الأصوليين لهذه المسألة لضعف الخلاف وندور المخالف . وانظر اللمع (ص / ٥٨) .

مَسْأَلَة (٩)

يجوز القياس على ما ورد به الخبر مخالفا للقياس[١] ، وهو الذي يسميه أصحاب أبي حنيفة موضع الاستحسان .

وقال أصحاب أبي حنيفة[٢] : لا يجوز الا أن يرد الخبر معللا ، أو مجمعا على تعليله ، أو هناك أصل آخر يوافقه فيجوز القياس[٣] .

لنا : هو ما ورد به الخبر أصل يجوز العمل به . فجاز أن يستنبط منه معنى ويقاس .

الدليل عليه : اذا لم يكن مخالفا للقياس .

ولأنه لا خلاف أن المخصوص من العموم يجوز القياس عليه . ولا يمنع / ١٢٠ ـ أ / منه العموم . فكذلك المخصوص من الأصول . يجب أن يجوز القياس عليه . ولا تمنع منه الأصول .

---

(١) قال ابن السبكي في الابهاج (٣ / ١٠٤) : والى هذا ذهب أكثر أصحابنا . وبعض الحنفية .

(٢) نقله الامام الرازي وأتباعه تبعا للشيرازي في اللمع ص ٥٨ عن الامام أبي الحسن الكرخي . هذا وذهب الامام الرازي . وأتباعه كالبيضاوي في المنهاج الى أنه يطلب الترجيح بين ذلك الأصل وبين غيره من الأصول المخالفة له ويلحق الفرع بالراجح منها . وانظر الابهاج ونهاية السول (٣ / ١٠٤) .

(٣) في حاشية الأصل قوله : « مثال القياس على موضع الاستحسان عندهم أن يقول الشافعي ـ رحمه الله ـ في أن العاقلة تحمل ما دون أرش الموضحة . لأنه مال وجب بجناية الخطأ على الحر . ثبت بالسنة . فوجب أن تحمله العاقلة كارش الموضحة .

ومثال المعلل التأفيف . والأعيان الستة في الربا . فان التأفيف مجمع على تعليله . فانه منع منه لتوقير الوالدين . واختلف في تعليل الأعيان الستة .

ومثال ما هناك أصل آخر يوافقه قياس أبي حنيفة أسفل الخف على نجاسة النجو في جواز الدلك . فان أثر الاستنجاء مخالف لقياس الأصول . قضت في النجاسات بالغسل . والاستنجاء مخالف لها . الا أنه وافقه أصل آخر . وهو فرك المني اليابس وهو نجس عنده » ا هـ من حاشية الأصل عن شرح اللمع للامام الشيرازي لفظاً .

ولأن ما ورد به الخبر لو نص على تعليله ، جاز القياس عليه ، فاذا ثبت تعليله بدليل من جهة الاستنباط ، وجب أن يجوز القياس عليه . لأن ما ثبت بالدليل بمنزلة المنصوص عليه .

وأيضا فان ما ورد به الخبر أصل ، كما أن ما ثبت بالقياس أصل ، وليس رد هذا الأصل لمخالفته ذلك الأصل ، بأولى من رد ذلك الأصل لمخالفته هذا الأصل ، فوجب اجراء كل واحد منهما في القياس عليه ، على ما يقتضيه .

واحتجوا : بأن ما ثبت بقياس الأصول مقطوع به ، وما يقتضيه هذا القياس مظنون ، فلا يجوز ابطال المقطوع به بأمر مظنون .

قلنا : هذا يبطل المخصوص من عموم القرآن بخبر الواحد ، فانه يجوز القياس عليه وان كان فيه ابطال مقطوع به بأمر مظنون ، ويبطل أيضا بالخبر اذا ورد مخالفا للأصول[٤] ، وهو معلل ، فانه يثبت من طريق الظن ، ثم يقاس غيره عليه ، ويترك له قياس الأصول الذي طريقه القطع .

★ ★ ★

---

(٤) في حاشية الأصل قوله : « مثاله الهرة ، فانه لما ورد معللا بأنها من الطوافين عليكم والطوافات ثم نقيس عليها سائر الحشرات » ا هـ من الحاشية عن شرح اللمع للشيرازي لفظا .

مسألة (١٠)

اذا ثبت الحكم في الفرع بالقياس على أصل ، جاز أن يجعل هذا الفرع أصلا لفرع آخر يقاس عليه بعلة أخرى في أحد الوجهين(١) ، وهو قول أبي عبد الله البصري(٢) من أصحاب أبي حنيفة ـ رحمه الله .

ومن أصحابنا من قال : لا يجوز ، وهو قول أبي الحسن الكرخي(٣) .

لنا : هو أن الفرع لما ثبت الحكم به بالقياس . صار أصلا بنفسه فجاز أن يستنبط منه معنى ، ويقاس عليه غيره . كالأصل الثابت بالنص(٤) .

---

(١) وهذا هو مذهب الحنابلة وأبي عبد الله البصري . كما عزاه اليهم الآمدي وابن الحاجب . وهو اختيار الشيرازي هنا . وهو مذهب ضعيف خالف به الشيرازي الجمهور . ولكنه رجع عنه في اللمع (ص / ٥٨) فقال : « وأما ما ثبت بالقياس على غيره . فلا خلاف أنه يجوز أن يستنبط منه المعنى الذي ثبت به . ويقاس عليه غيره . وهل يجوز أن يستنبط منه معنى غير المعنى الذي قيس به على غيره . ويقاس عليه غيره ؟ مثل أن يقاس : الأرز على البر في الربا بعلة أنه مطعوم . ثم يستنبط من الأرز أنه نبت لا يقطع الماء عنه . ثم يقاس عليه النيلوفر ؟ فيه وجهان . من أصحابنا من قال : يجوز . ومن أصحابنا من قال : لا يجوز . وهو قول أبي الحسن الكرخي . وقد نصرت في التبصرة جواز ذلك . والذي يصح عندي الآن أنه لا يجوز . لأنه اثبات حكم في الفرع بغير علة الأصل . وذلك أن علة الأصل هي الطعم . فمتى قسنا النيلوفر عليه بما ذكرنا . رددنا الفرع الى الأصل بغير علة . وهذا لا يجوز » ا هـ . وانظر الإحكام (٣ / ١٧٨) والمنتهى لا بن الحاجب (ص / ١٢٣) .

(٢) قال ابن الهمام في التحرير : « وما نقل عن الحنابلة وأبي عبد الله البصري من تجويزه لتجويز أن يثبت في الفرع بما لم يثبت في الأصل . كالنص والاجماع يبعد صدوره ممن عقل القياس » تيسير التحرير (٣ / ٢٨٨) .

(٣) هذا هو رأي الجمهور من الفقهاء والمتكلمين . وهو الذي رجع اليه الشيرازي في اللمع كما أسلفنا . وانظر الابهاج (٣ / ١٠١) ونهاية السول (٣ / ١٠١) والمستصفى (٢ / ٣٢٥) بولاق وفواتح الرحموت (٢ / ٢٥٣) .

(٤) قلت : يمكن أن يجاب عن هذا بأن الحكم الثابت في الأصل حكم أصلي . والحكم الثابت في الفرع حكم تبعي . بحيث يكون وجوده مرتبطا بالعلة التي يشترك فيها مع الأصل وجودا وعدما . فلا يجوز أن نعلل ثبوت الحكم فيه بعلة أخرى غير التي في الأصل . فلا يجوز قياس غيره عليه .

واحتجوا : بأن العلة التي ثبت بها الحكم في الفرع هو المعنى الذي انتزع من الأصل وقيس عليه الفرع ، وهذا المعنى غير موجود في الفرع الثاني ، فلا يجوز اثبات الحكم فيه بالقياس .

قلنا : (ليس)[٥] اذا لم يوجد في الفرع الثاني ما ثبت به الحكم في الفرع الأول / ١٢٠ ـ ب / لم يجز قياسه عليه ، ألا ترى أن ما ثبت به الحكم في الأصل من النص غير موجود فيما يقاس عليه ، ولا يمنع ذلك صحة القياس عليه ؟ فكذلك هاهنا ، يجوز أن لا يوجد في الفرع الثاني معنى الفرع الأول ، ثم يصح القياس عليه .

قالوا : ولانكم اذا عللتم السكر بأنه مطعوم ، فيحرم فيه الربا ، كالبر ، ثم عللتم السكر بأنه موزون وقستم عليه الرصاص ، خرجتم عن أن تكون العلة في السكر أنه مطعوم .

قلنا : لا يخرج عن أن يكون الطعم علة فيه ، بل الطعم علة فيه ، والوزن علة ، ويجوز أن يثبت الحكم في العين الواحدة بعلتين[٦] .

* * *

(٥) الذي في الأصل « نحس » بهذا الرسم ، ولم أجد لها معنى يناسب سياق الكلام سوى الذي استظهرته وأثبته ، ولعلها محرفة عن « ليس » من قبل الناسخ والله أعلم .

(٦) والجواب على ذلك أن الوزن يمكن أن يكون علة ولكن الحكم الذي ثبت في الفرع لم يثبت بها وانما ثبت بعلة الطعم ، فلا تجوز تعديته لغيره بغير هذه العلة ، لما قلنا في التعليق (٤) .

مسألة (١١)

العلة الواقفة [١] صحيحة [٢].

وقال أصحاب أبي حنيفة [٣] : هي باطلة ، وهو قول بعض أصحابنا [٤].

لنا : هو أن القياس أمارة شرعية ، فجاز أن تكون خاصة وعامة .

دليله : النص .

ولأن كل علة جاز أن تكون متعدية ، جاز أن تكون واقفة ، كما لو نص عليها صاحب الشرع .

ولأن العلل العقلية آكد من العلل الشرعية ، بدليل أن العلل العقلية يعتبر فيها الطرد والعكس ، ولا تعتبر في الشرعية ، فاذا جاز أن تكون العقلية واقفة ، فالشرعية بذلك أولى .

---

(١) أي القاصرة .

(٢) محل الخلاف في العلة القاصرة هو فيما اذا لم تكن ثابتة بالنص أو الاجماع ، وأما اذا كانت بهما ، فهي صحيحة باتفاق ، اذن فالخلاف في المستنبطة ، والشافعي ، ومالك ، وأحمد ، والقاضي أبو بكر ، والقاضي عبد الجبار ، وامام الحرمين ، والامام الرازي ، وأتباعه ، والآمدي ، وابن الحاجب ، وأبو الحسين البصري ، وغيرهم ، ذهبوا الى صحة العلة القاصرة المستنبطة ، وانظر الاحكام (٣ / ٢٠٠) والابهاج (٣ / ٩٠) ونهاية السول (٣ / ٩٠) والمنتهى لابن الحاجب (ص / ١٢٦) .

(٣) منهم أبو عبد الله البصري ، وأبو الحسن الكرخي ، الاحكام (٣ / ٢٠٠)

(٤) قال ابن السبكي في رفع الحاجب (٢ / ق ١٩٤ ـ أ) ، ولذلك عندنا وجه أن ربوية الذهب والفضة ، واختصاص الماء بالرفع والازالة ، ليس لمعنى ، بل مجرد تعبد » ا هـ .

هذا وقد حكى القاضي عبد الوهاب المالكي في الملخص عن بعض الفقهاء أنها لا تصح على الاطلاق سواء كانت منصوصة أو مستنبطة ، قال : وهو قول أكثر فقهاء العراق ، قال ابن السبكي في الابهاج (٣ / ٩٤) : وهو غريب ، ولم أجده فيما لدي من الكتب » ا هـ .

واحتجوا : بأن الواقفة لا تفيد شيئاً . لأن حكمها ثابت بالنص . وما لا فائدة فيه . لم يكن لانتزاعه معنى .

قلنا : يبطل بالواقفة اذا نص عليها . فانها لا تفيد شيئا . ومع ذلك فانها تصح .

وعلى أنها وان لم تفد في فرع يلحق بأصل . أفادت بيان علة الأصل . ووجه الحكمة . والمعنى الذي تتعلق به المصلحة .

وأيضا ربما حدث فرع يوجد فيه ذلك المعنى فيلحق به .

ولأنه اذا عرف أن العلة واقفة على الأصل . منع من قياس غيره عليه . كما اذا عرف أنها متعدية . استفيد به قياس غيره . وهذه فائدة صحيحة[٥] .

* * *

(٥) انظر أثر الخلاف في هذه المسألة في الفروع الفقهية في تخريج الفروع للزنجاني (ص / ٨) .

مسألة (١٢)

يجوز أن يجعل الاسم علة للحكم[1] .

ومن أصحابنا من قال : لا يجوز[2] .

ومنهم / ١٢١ ـ أ / من قال : يجوز أن يجعل الاسم المشتق علة ، ولا يجوز أن يجعل الاسم اللقب علة[3] .

لنا : هو أنه ان ما جاز أن يعلق الحكم عليه نطقا[4] ، جاز أن يستنبط ويعلق الحكم عليه ، كالصفات والمعاني .

ولأن بالاستنباط يتوصل الى معرفة قصد صاحب الشريعة ، واذا جاز أن ينص صاحب الشريعة على تعليق الحكم بالاسم ، جاز أن يستنبط ذلك بالدليل ، ويعلق عليه الحكم .

واحتجوا : بأن الاسم لا يحتاج الى الاستنباط ، فلا يجوز أن يجعل علة الحكم .

---

(١) والى هذا ذهب الامام ابن السبكي في جمع الجوامع (٢ / ٢٨٤) حاشية العطار . قال العطار ، لأن العلة ليست بمعنى المؤثر ، بل هي علامة ، ولا مانع من أن يجعل الشارع مجرد الاسم علامة على الحكم ، وهو اختيار البيضاوي في المنهاج .

وانظر نهاية السول (٣ / ٨٩) والابهاج (٣ / ٨٩) .

(٢) والى هذا ذهب الامام فخر الدين الرازي . وانظر نهاية السول (٣ / ٨٩) .

(٣) ادعى الامام ابن السبكي في جمع الجوامع أن المشتق متفق على صحة التعليل به ، ولكن ظاهر كلام الشيرازي أن النافي ينفي مطلقا ، سواء كان مشتقا أم لقبا .

هذا وفي حاشية الأصل قوله : « مثال اللقب ، قولنا في الكلب الأسود يمر بين يدي المصلي ، لا تفسد صلاته ، لأنه كلب ، فمروره بين يدي المصلي لا يقطع الصلاة عليه ، دليله الكلب الأبيض .

ومثال المشتق ، قولنا في الصبي اذا قيل ، انه لا يرث ، لأنه قاتل ، فلا يرث كالبالغ . ا هـ من حاشية الأصل عن الملخص للشيرازي .

(٤) كذا في الأصل ، والمراد به « نصا » كما في اللمع وكما سيذكره بعد قليل .

والجواب : أن هذا خطأ . لأن تعليق الحكم على الاسم . وجعله علة للحكم . يفتقر الى الاستنباط . كما تفتقر سائر الصفات . فسقط ما قالوه .

وربما قالوا : ان الحكم انما يتعلق بالمعاني . والأسماء ليست بمعان .

والجواب : أن هده دعوى لا برهان عليها .

قالوا : ولأن العلل لا تكون الا حقيقة . والأسماء تدخلها الحقيقة والمجاز . فلا يجوز أن تجعل علة .

قلنا : هذا يبطل به اذا نص عليه صاحب الشرع . فانه يجعل علة . ويعلق الحكم عليه . وان دخله الحقيقة والمجاز . فسقط ما قالوه .

* * *

مَسْأَلَة (١٣)

يجوز أن يجعل نفي صفة علة الحكم[1] .

ومن أصحابنا من قال : لا يجوز ، وحكى ذلك عن القاضي أبي حامد ـ رحمه الله[2] .

لنا : هو أن ما جاز أن ينص عليه في التعليل ، جاز أن يستنبط بالدليل ، ويعلق الحكم عليه ، كالاثبات .

ولأنه اذا جاز أن يكون الحكم مرة اثباتا ومرة نفيا ، جاز أن تكون العلة مرة اثباتا ومرة نفيا .

واحتجوا : بأن الذي يوجب الحكم وجود معنى ، فأما اذا عدم المعنى ، فلا يجوز أن يوجب الحكم ، والنفي عدم معنى ، فلا يجوز أن يوجب الحكم .

---

(١) والى هذا ذهب الامام فخر الدين الرازي ، والبيضاوي في المنهاج ، وانظر نهاية السول والابهاج (٣ / ٨٩) .

(٢) وهو مذهب الأحناف كما في التحرير لابن الهمام (٤ / ٢) تيسير التحرير ، وهو اختيار الآمدي ، وابن الحاجب ، وتبعهما ابن السبكي في جمع الجوامع (٢ / ٢٨٠) حاشية العطار ، وانظر الاحكام (٣ / ١٨٩) والمنتهى لابن الحاجب (ص / ١٢٤) .

ولقد مثلها الاسنوي بقوله : كتعليل عدم وقوع طلاق المكره ، بعدم الرضا ، ومثلها ابن السبكي بقوله : كتعليل بطلان بيع الآبق بعدم القدرة على التسليم .

وانظر الابهاج ونهاية السول (٣ / ٨٩) و (٣ / ٩٢) .

وقال الاسنوي تعليل الحكم العدمي بالعدمية جائز وانما الخلاف في تعليل الوجودي بالعدمية ، ولكن ابن السبكي طرد الخلاف في الحكم الوجودي والعدمي ، وانظر نهاية السول والابهاج (٣ / ٩٢) .

والجواب : هو أن هذا مجرد الدعوى ، فلا يقبل من غير دليل .

قالوا : ولأن من شرط العلة أن يشترك فيها الأصل والفرع ، والاشتراك في النفي لا يصح .

قلنا : لا نسلم ، فان الاشتراك يصح في النفي كما يصح في الاثبات ، على أن النفي يتضمن الاثبات والاشتراك فيه ، فصح .

* * *

مسألة (١٤)

لا يصح رد الفرع الى الأصل الا بعلة مقتضية للحكم، أو شبه[1] يدل عليه.

وقال بعض أصحاب أبي حنيفة: يصح رد الفرع الى الأصل بضرب من الشبه[2].

لنا: هو أنه اثبات حكم من جهة القياس، فاعتبر فيه معنى مخصوصا، كالقياس في العقليات.

ولأنه لو جاز رد الفرع الى الأصل من غير علة مخصوصة، لما احتيج الى النظر والفكر، ولو كان كذلك، لاشترك العلماء والعامة في القياس، وهذا لا يقوله أحد، فدل على أنه لا بد من شبه مخصوص للحكم، به يعلق.

ولأنه لو جاز رد الفرع الى الأصل بمجرد الشبه، لم يكن حمل الفرع على بعض الأصول، بأولى من حمله على البعض، لأنه ما من فرع تردد بين أصلين، الا وفيه شبه من كل واحد من الأصلين.

---

(١) أي شبه مخصوص، حسبما هو معروف في قياس الشبه.

(٢) لا بد هنا من ذكر ما قاله الشيرازي في اللمع في هذه المسألة، اذ فيه شيء من التفصيل وتحرير محل النزاع، قال في اللمع (ص / ٥٩): « ولا بد في رد الفرع الى الأصل من علة تجمع بينهما، وقال بعض الفقهاء من أهل العراق: يكفي في القياس شبه الفرع بالأصل بما يغلب على الظن أنه مثله، فان كان المراد بهذا أنه لا يحتاج الى علة موجبة للحكم يقطع بصحتها كالعلل العقلية، فلا خلاف في هذا، وان أرادوا أنه يجوز بضرب من الشبه على ما يقول القائلون بقياس الشبه، فقد بينا ذلك في أقسام القياس، وان أرادوا أنه ليس هاهنا معنى مطلوب يوجب الحاق الفرع بالأصل، فهذا خطأ » ا هـ.

وانظر الاحكام (٣ / ٢٧١) والابهاج ونهاية السول (٣ / ٤٦) وتيسير التحرير (٤ / ٥٣) وفواتح الرحموت (٢ / ٣٠١).

واحتجوا : بأن الصحابة - رضي الله عنهم - لم يعتبروا فيما نقل عنهم من القياس أكثر من مجرد الشبه . فدل على أن هذا القدر يكفي .

والجواب : أن هذا غير مسلم ، بل اعتبروا المعاني والعلل . ألا ترى أن عمر - رضي الله عنه - قال لأبي بكر - عليهما السلام - : « رضيك رسول الله ﷺ لديننا ، أفلا نرضاك لدنيانا » .

وقال علي في شارب الخمر : « إذا شَرِبَ سَكِرَ ، وإذا سَكِرَ هذى ، واذا هذى افترى . فأرى أن يحد حد المفتري »[٣] . فدل على أنهم اعتبروا المعنى المقتضي للحكم والشبه المؤثر فيه .

★ ★ ★

(٣) هذا الأثر رواه أبو داود ٤٤٨٩ . ومالك (٢ / ٨٤٢) والدارقطني في السنن .

مسألة (١٥)

الطرد[1] والجريان شرط في صحة العلة، وليس بدليل على صحتها[2].

ومن أصحابنا من قال: طردها وجريانها يدل على صحتها، وهو قول أبي بكر الصيرفي[3].

---

(١) قال الامام فخر الدين الرازي في المحصول، والمراد منه: الوصف الذي لم يكن مناسبا ولا مستلزما للمناسب، اذا كان الحكم حاصلا مع الوصف في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع. وهذا هو المراد من الجريان والاطراد. وهو قول كثير من فقهائنا (ارشاد الفحول ص ٢٢٠).

وقال ابن السبكي في جمع الجوامع: «هو مقارنة الحكم للوصف» قال: «من غير مناسبة» انظر حاشية العطار (٢ / ٣٣٦).

(٢) والى هذا ذهب الجمهور من الفقهاء والمتكلمين كالقاضي أبي بكر الباقلاني، وامام الحرمين، والغزالي في المنخول والمستصفى، والآمدي، وابن الحاجب، بناء على ردهما للدوران، وهو مذهب الحنفية، والمحققين من الأشاعرة والنظار.

قال ابن السبكي: قال القاضي أبو بكر، والأستاذ الاسفراييني: من مارس قواعد الشرع، واستجاز الطرد فهو هازئ بالشريعة، مستهين بضبطها، مشير الى أن الأمر الى القائل كيف أراد. (الابهاج ٣ / ٥٦).

وقال القاضي حسين: لا يجوز أن يدان الله به.

وقال ابن السمعاني: وسمى أبو زيد الذين يجعلون الطرد حجة والاطراد دليلا على صحة العلية - حشويه أهل القياس، قال لا يعد هؤلاء من جملة الفقهاء.

وقال الغزالي في المنخول ص ٢٤٢ بتحقيقنا بعد أن ذكر مثال الطرد: فهذا طرد لا نقض عليه، ولا يستجيز التمسك به من آمن بالله واليوم الآخر.

ونقل الشوكاني في الارشاد (ص / ٢٢١) عن أبي الطيب الطبري أنه قال: «ذهب بعض متأخري أصحابنا الى أنه يدل على صحة العلية، واقتدى به قوم من أصحاب أبي حنيفة في العراق، فصاروا يطردون الأوصاف على مذاهبهم، ويقولون انها قد صحت، كقولهم في مس الذكر: الة الحدث، فلا ينتقض الوضوء بلمسه، لأنه طويل مشقوق، فأشبه البوق، وفي السعي بين الصفا والمروة: انه سعي بين جبلين: فلا يكون ركنا، كالسعي بين جبلين بنيسابور، ولا يشك عاقل أن هذا سخف» اهـ.

(٣) وهو مذهب ضعيف، لم يقم على صحته دليل يقره عقل سليم، والى هذا المذهب ذهب الامام فخر الدين الرازي، والبيضاوي في المنهاج، وهما وان كانا يقبلان الدليل الظني في اثبات الأصول الا أن ما استدلا به على اثبات الطرد لم يصل الى درجة يفيد معها الظن، وانظر ما قاله ابن السبكي على دليل البيضاوي في المنهاج - في الابهاج (٣ / ٥٥).

وقال بعض أصحابنا : اذا لم يردها نص ولا أصل ، دل على صحتها[٤].

لنا : هو أن العلة هو المعنى المقتضى للحكم في الشرع . مأخوذ من قولهم في المرض : إنه علة . لأنها تقتضي تغير حال المريض . ولا نعلم كونها مقتضية للحكم بمجرد الطرد . لأنه قد يطرد مع الحكم ويجري معه ما ليس بعلة . فلم يكن ذلك دليلا على كونه علة .

ولأن الطرد فعل القائس . لأنه يزعم أنه يطرد ذلك حيث وجد ولا يتناقض . وفعله لا يدل على أحكام الشرع .

ولأن الجريان فرع / ١٢٢ ـ أ / العلة وموجبها . فلا يجوز أن يجعل دليلا على صحتها . لأن الدليل يجب أن يتقدم المدلول عليه .

ويعبر عن هذا بعبارة أخرى . وهو أن الجريان في الفروع انما ثبت بالعلة اذا صح أنها علة في الأصل . ولهذا اذا قيل له : لم جعلت ذلك علة في هذا الفرع ؟ قال : لأنه تعلق الحكم بها في الأصل . فثبت كونها علة في الفرع بثبوته في الأصل . واذا كان كذلك . لم يجزه أن يجعل الدليل على صحتها في الأصل ثبوتها في الفرع . فيكون الدليل على صحتها في الفرع ثبوتها في الأصل . والدليل[٥] على صحتها في الأصل ثبوتها في الفرع . كما أن شهادة الشاهدين لما ثبتت بتزكية المزكين . لم يجز اذا جهل الحاكم حال المزكين أن يثبت عدالتهما بتزكية الشاهدين . ويثبت[٦] عدالة الشاهدين بالمزكين . وعدالة المزكين بالشاهدين . فكذلك هاهنا .

ولأن الطرد زيادة في الدعوى . لأنه ادعى العلة في الأصل . فلما طولب بصحتها . دل عليها بأنها علة في الأصل وحيث وجدت . فلم ترد الا دعوى على دعوى .

---

(٤) وذهب الكرخي من أصحاب أبي حنيفة الى أنه مقبول جدلا . مخصوص بالمناظر المجادل . ولا يسوغ التعويل عليه عملا . ولا الفتوى به .

انظر المنخول ص ٣٤٠ . والابهاج (٣ / ٥٥) .

(٥) في الأصل « دليل » بالتنكير والمثبت هو الأولى . ولعل الألف واللام من سقطات الناسخ .

(٦) كذا في الأصل . والأولى « فثبت » بالفاء .

ولأنه لو كان الطرد دليلا على صحة العلة لتكافأت الأدلة . لأنه ما من أحد يذكر علة مطردة الا ويمكن مقابلته بمثلها . فلا يكون ما ذكروه أولى مما قابله به الخصم .

ولأن أدنى أحوال الدليل أن يوجب الظن . وقد رأينا الطرد في علل لا يغلب على الظن تعلق الحكم بها واتباعه لها . كقول من قال في ازالة النجاسة : انه مائع لا تبنى عليه القناطر . ولا يصاد فيه السمك . فأشبه الدهن والمرقة .

وكقول من قال من أصحاب أبي حنيفة في مس الذكر : انه طويل مشقوق . فأشبه البوق . أو معلق منكوس . فأشبه الدبوس . وغير ذلك مما لا يحسن الاشتغال بذكره . فدل على أن الطرد ليس بدليل على الصحة .

واحتج المخالف بقوله تعالى : (وَلَوْ كانَ من عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً)[٧] . فدل على أن ما ليس فيه اختلاف فهو من عند الله . والعلة اذا اطردت فهي متفقة لا اختلاف فيها . فوجب أن تكون من عند الله .

قلنا : ان الآية تدل على أن مافيه اختلاف فليس من عند الله . ونحن نقول به . فان الاختلاف في العلل هو الناقض . وذلك يدل على أنه ليس من عند الله . وليس فيه أن ما ليس فيه اختلاف فهو من عند الله . فلا حجة فيها .

قالوا : عدم الطرد يدل على فسادها . وهو النقض . فوجب أن يكون وجود الطرد يدل على صحتها .

قلنا : عدمه انما يدل على فساد العلة ، لأن وجوده شرط في صحتها . وهذا لا يدل على أن وجوده يدل على الصحة . ألا ترى أن الطهارة لما كانت شرطا في صحة الصلاة . دل عدمها على فساد الصلاة . ثم لا يدل وجودها على صحة الصلاة حتى ينضم اليها غيرها . فكذلك هاهنا .

ولأن الشيء يجوز أن يثبت بمعنى ولا يثبت ضده بعدم ذلك المعنى .

---

(٧) النساء ٤ / ٨٢ .

ألا ترى أن الحكم تثبت صحته بالاجماع ، ثم لا يثبت فساده بعدمه ، فكذلك يجوز أن يثبت فساد العلة لعدم الطرد ، ولا تثبت صحتها لوجوده .

قالوا : ولأن الطرد والجريان هو الاستمرار على الأصول من غير أن يرده أصل ، وهذا شهادة من الأصول لها بالصحة فوجب أن يدل على صحتها .

قلنا : بهذا القدر لا يعلم كونه علة ، لأنه قد يجري ويستمر مع الحكم ما ليس بعلة .

ألا ترى أن العلم بكون المتحرك متحركا يجري مع التحرك ، ويستمر معه ، ثم لا يدل على أن ذلك علة في كونه متحركا ؟

قالوا : ولأنها اذا اطردت ، فقد عدم ما يفسدها ، واذا علم ما يوجب فسادها ، وجب أن يحكم بصحتها ، لأنه ليس بين الصحيح والفاسد قسم آخر .

قلنا : لا نسلم أنه عدم ما يفسدها ، فان عدم ما يصححها أحد ما يفسدها ، ثم نقلب عليهم ذلك فنقول : اذا لم يدل على صحتها ، فقد عدم ما يوجب صحتها ، واذا عدم ما يوجب صحتها ، دل على / ١٢٣- أ / فسادها ، لأنه ليس بين الصحيح وبين الفاسد قسم .

وعلى أنه لو كان هذا دليلا على صحة العلة ، لوجب اذا ادعى رجل النبوة من غير دليل أن يحكم بصحة نبوته ، فيقال : انه عدم ما يفسد دعواه ، فوجب أن يحكم بصحتها ، لأنه ليس بين الصحيح وبين الفاسد قسم آخر ، ولما بطل هذا بالاجماع ، بطل ما قالوه أيضا .

* * *

مسألة (١٦)

اذا أثرت العلة في موضع من الأصول، دل على صحتها، وان لم يكن ذلك أصل العلة[1].

---

(١) عدم التأثير قادح من قوادح العلة. وقد عرفه الآمدي بقوله: «هو ابداء وصف في الدليل مستغنى عنه في اثبات الحكم أو نفيه». وقد قسمه الجدليون أقساما.

الأول: عدم التأثير في الوصف. وذلك بأن يكون الوصف المأخوذ في الدليل طرديا. لا مناسبة فيه ولا شبه. وذلك كقولهم في صلاة الصبح: صلاة لا يجوز قصرها فلا يقدم اذانها كالمغرب.

الثاني: عدم التأثير في الأصل. وهو أن يكون الوصف قد استغنى عنه في اثبات الحكم في الأصل المقيس عليه ـ بغيره. وهذا هو الذي ذكره الشيرازي في هذه المسألة. وقد مثل له في شرح اللمع ـ كما في حاشية الأصل بقوله: «مثاله: قولنا فيمن اشترى ثوبا لم يره: بأن البيع لا يصح. لأنه بيع لم يره المشتري. ولا شيئاً منه. فكان باطلا. كما لو باع النوى في التمر. والحمل في البطن. فاذا قيل: قولكم: ولا شيئا منه. لا تأثير له في الأصل ولا في الفرع. لأنه لو رأى بعض الثوب. أو بعض النوى والحمل. لم يصح. قلنا. تأثيره في بيع الصبرة. والجوز. واللوز. فانه لو رأى شيئا من ظاهرها لصح. واذا كان كذلك. بان أنه مؤثر» ا هـ.

قال الآمدي في الاحكام (٤ / ٧٤): «وهذا النوع مما اختلف فيه. فرده الاستاذ أبو اسحاق الاسفراييني ومن تابعه. مصيرا منهم الى أنه اشارة الى علة أخرى في الأصل. ولا يمتنع تعليل الحكم الواحد في محل واحد بعلتين. ومنهم من قبله. مصيرا منهم الى امتناع تعليل الحكم بعلتين» ا هـ.

قال الشيرازي في اللمع (ص / ٦٤): «ومنهم من قال: يكفي أن يؤثر في موضع من الأصول. وهو اختيار شيخنا القاضي أبي الطيب الطبري. وهو الصحيح عندي».

الثالث: عدم التأثير في الحكم. وهو أن يذكر في الدليل وصفا لا تأثير له في الحكم المعلل. وذلك كما لو قال المستدل في مسألة المرتدين اذا أتلفوا أموالنا: طائفة مشركة. فلا يجب عليهم الضمان بتلف أموالنا في دار الحرب. كأهل الحرب. فان الاتلاف في دار الحرب لا تأثير له في نفي الضمان.

الرابع: عدم التأثير في محل النزاع. وهو أن يكون الوصف المذكور في الدليل لا يطرد في جميع صور النزاع. وان كان مناسبا. وذلك كما لو قال المستدل في مسألة ولاية المرأة. زوجت نفسها من غير كفء. فلا يصح نكاحها. وذلك من حيث ان النزاع واقع فيما اذا زوجته نفسها من الكفء وغير الكفء. وانظر الاحكام (٤ / ٧٣) والمنتهى لابن الحاجب (ص / ١٤٤).

الخامس: وذكره ابن السبكي في الابهاج (٣ / ٧٤) وهو عدم التأثير في الفرع والأصل: ومثال هذا قول من اعتبر العدد في الاستجمار بالاحجار: عبادة متعقبة بالأحجار. لم تتقدمها معصية. فينبغي أن يعتبر فيها العدد. قياسا على رمي الجمار. وقوله لم يتقدمها معصية عديم التأثير في الأصل والفرع.

وانظر المنخول (ص / ٤١١) ونهاية السول (٣ / ٧٤).

ومن أصحابنا من قال : يعتبر تأثيرها في الأصل .

لنا : هو أن العلة هي المعنى المقتضي للحكم . ففي أي موضع من الأصول أثرت علم أنها مقتضية للحكم .

ولأنه اذا علم تأثيرها في موضع من الأصول علمنا أنها مؤثرة في الأصل حيث وجدت . لأنه يجوز أن تكون علة في موضع . ولا تكون علة في موضع آخر .

واحتج المخالف : بأنه اذا لم تؤثر في الأصل لم يكن ذلك علة في الأصل . ورد الفرع الى الأصل بغير علة الأصل . لا يجوز .

قلنا : لا نسلم أنها اذا لم تؤثر في الأصل لم يكن ذلك علة في الأصل . بل اذا أثرت في موضع من الأصول . دل على أنها علة في الأصل وفي كل موضع وجدت . ولكن ربما لم يظهر تأثيرها في الأصل لاجتماعها[٢] مع علة أخرى . وهذا لا يدل على أنه ليس بعلة .

ألا ترى أن الحيض اذا صادف الاحرام . أو الردة . أو العدة . ولم يظهر تأثيره في اثبات التحريم . لا يدل على أنه ليس بعلة ؟

قالوا : ولأنه اذا ذكر وصفين لم يؤثر أحدهما في الأصل . صار ذلك حشوا في الأصل . وزيادة في علته . فيجب اسقاطه . واذا سقط انتقضت العلة .

قلنا : اذا أثر في موضع من الأصول . ودل الدليل على تأثيره . بان بأنه ليس بحشو في الأصل وحيث وجد . فلا يجب اسقاطه من العلة . يدلك عليه : أن الحيض لما ثبت تأثيره في تحريم الوطء . كان علة في تحريمه حيث وجد . / ١٢٣ ـ ب / فلا يجب (أن)[٣] يظهر ذلك في بعض المواضع . كذلك هاهنا . اذا ثبت تأثير الوصف في الحكم . وجب أن يكون مؤثرا حيث وجد . وان لم يظهر الأصل .

---

(٢) في الأصل « لاجماعها » والمثبت الصواب .

(٣) ليست في الأصل . وهي لا بد منها ليستقيم الكلام .

مسألة (١٧)

لا يجوز تخصيص العلة المستنبطة[١]، وتخصيصها نقض لها[٢].

وقال أصحاب أبي حنيفة[٣]، وبعض أصحاب مالك: يجوز تخصيصها، وتخصيصها ليس بنقض لها، وهو قول أكثر المتكلمين[٤].

---

(١) قوله المستنبطة يخرج به العلة المنصوصة. فقد اتفق القائلون بالجواز في المستنبطة على الجواز في المنصوصة. وأما من لم يجوز في المستنبطة فأكثرهم جوزه في المنصوصة. وبعضهم منعه أيضا. وهو مختار أبي اسحاق الاسفراييني وعبد القاهر البغدادي. وانظر رفع الحاجب عن ابن الحاجب في قوادح العلة.

(٢) وهذا هو اختيار أبي الحسين البصري. والامام فخر الدين الرازي. واليه ذهب أكثر أصحاب الشافعي - رضي الله عنه - قيل: وهو منسوب للامام الشافعي. وأصحابه يعدونه من جملة مرجحات مذهب الشافعي على غيره من المذاهب. ويقولون. علله سليمة عن الانتقاض. جارية على مقتضاها. لا يصدها صاد. لكن الامام الغزالي في شفاء الغليل (ص/ ٤٦٠) تحقيق الدكتور حمد الكبيسي - قال: ليس في كلام الشافعي وأبي حنيفة تصريح بجواز التخصيص أو منعه ا هـ وانظر الابهاج (٣/ ٥٩) والاحكام (٣/ ٢٠٢) والمنتهى لابن الحاجب (ص/ ١٢٦) وجمع الجوامع (٢/ ٢٩٥) بناني.

(٣) قال البخاري في كشف الأسرار (٤/ ٣٢): «واختلفوا في تخصيص العلة. فقال القاضي أبو زيد. والشيخ أبو الحسن الكرخي. وأبو بكر الرازي. وأكثر أصحابنا العراقيين: ان تخصيص العلة المستنبطة جائز. وهو مذهب مالك. وأحمد بن حنبل. وعامة المعتزلة. وذهب مشايخ ديارنا قديما وحديثا الى أنه لا يجوز. وهو أظهر قولي الشافعي وأصحابه» ا هـ.

(٤) هذا وفي المسألة مذاهب أخرى نوجزها فيما يلي مقتصرين على الكلام في المستنبطة. وأما اذا أضفنا اليها المنصوصة فتصبح المذاهب فيها أوسع وأكثر. وليس هذا مكانها. وقد توسع فيها ابن السبكي في الابهاج.

الأول: لا يقدح حيث وجد مانع مطلقا. سواء كانت العلة منصوصة أو مستنبطة. وهو اختيار البيضاوي.

الثاني: يجوز تخصيص علة الحل والوجوب ونحوهما. مما لا يكون حظرا. وهو لبعض المعتزلة.

الثالث: يجوز في المستنبطة في صورتين فلا يقدح فيهما. وهما: ما اذا كان التخلف لمانع. أو انتفاء شرط. ولا يجوز في صورة واحدة. ويقدح فيها. وهي ما اذا كان التخلف دونهما. وهو لابن الحاجب والآمدي.

الرابع: أن النقض فادح فيما اذا انقدح فرق. أو لم يكن الحكم في الصورة مجمعا عليه. أو لم يكن ثابتا بقطعي. أو كان ثابتا باجماع وفي محل النقض معنى يعارض العلة التي ذكرها المستدل ويمنعها من الجريان. وان لم يكن كذلك فالتوقف. وهو لامام الحرمين. وانظر الابهاج (٣/ ٥٩) فقد أطنب ابن السبكي رحمه الله في هذه المسألة وأجاد.

لنا : قوله تعالى : (ولوْ كان منْ عنْد غيْرِ الله لَوجَدوا فِيهِ اختلافا كثيراً)[٥] .

فجعل وجود الاختلاف دليلا على أنه ليس من عند الله ، واذا وجدت العلة من غير حكم ، فقد وجد الاختلاف ، فدل على أنه ليس من عند الله .

ولأنه علة مستنبطة ، فكان تخصيصها نقضا لها ، كالعلل العقليات .

فان قيل : العلل العقلية توجب الحكم بنفسها[٦] ، فلم يجز وجودها غير موجبة للحكم ، وعلل الشرع غير موجبه للحكم بنفسها ، ألا ترى أنها موجودة قبل الشرع غير موجبة للحكم ، وانما صارت بالشرع عللا ، فجاز أن توجب في موضع دون موضع .

قلنا : هي وان صارت عللا بالشرع الا أنها قد صارت عللا بمنزلة العقلية في ايجاب الحكم بوجودها ، فوجب أن تكون بمنزلتها في أن تخصيصها يوجب فسادها[٧] .

ولأنه لو جاز وجود العلة من غير حكم ، لكانَ تعلق الحكم في العلة في الأصل لا يوجب تعلقه بها في الفرع الا بدليل مستأنف يدل على تعلقه بها ، لأنه ما من فرع نريد أن نثبت فيه حكم العلة الا ويجوز أن يكون مخصوصا ، واذا افتقر ذلك الى دليل خرج عن أن يكون علة .

ولأن وجود التخصيص في العلة يدل على أن المستدل لما لم يذكر الدلالة على الصفة تعلق الحكم بها في الشرع ، ومتى لم يذكر الدلالة على الوجه الذي علق الحكم

الخامس : وهو لحجة الاسلام الغزالي وفي استقصائه طول لا يتسع له هذا المكان فليرجع اليه في المستصفى (٢ / ٩٣) والمنخول ٤٠٤ . وشفاء الغليل (ص / ٤٥٨) وله في كل من الكتب الثلاثة رأي مستقل .

هذا ولقد مثل الشيرازي للمسألة في شرح اللمع ـ كما في حاشية الأصل ـ بقوله : « مثال ذلك علة الحنفي في النية في الوضوء أنها لا تجب لأنها طهارة ، فلم تجب فيها النية ، كازالة النجاسة ، فنقول : ينتقض عليك بالتيمم ، فانها طهارة والنية واجبة فيها » ا هـ . وانظر اللمع (ص / ٦٤) .

وتخصيص العلة هذا هو الذي يقال له في قوادح العلة : النقض ، وهو تخلف الحكم عن العلة . وانظر الاحكام (٣ / ٢٠٢) (٤ / ٧٧) .

(٥) النساء ٤ / ٨٢ .

(٦) في الأصل « بنقضها » وهو تحريف والمثبت الصواب .

(٧) في نسخة أخرى « بطلانها » أشار اليها في هامش الأصل .

عليه في الشرع ، لم يجب العمل به ، لأنه لم يذكر دليل الحكم ، فلا يجوز أن يثبت المدلول .

ولأن القول بتخصيص العلة يؤدي الى تكافؤ الأدلة ، وأن يتعلق بالعلة الواحدة حكمان متضادان ، وذلك أنه اذا وجدت العلة في أصلين ، واقتضت التحليل في أحدهما دون الآخر ، لم ينفصل من علق عليها التحليل في الفرع اعتبارا بأحد الأصلين ، ممن علق عليها التحريم في ذلك الفرع اعتبارا بالأصل الآخر ، فيتكافأ الدليلان ، ويستوي القولان ، وهذا لا يجوز .

واحتج المخالف : بأن هذه أمارة شرعية ، فجاز تخصيصها كالعموم .

قلنا : العموم لا تسقط دلالته بالتخصيص ، لأنه انما كان دليلا لأنه قول صاحب الشرع ، فاذا خص بعضه بقي الباقي على ظاهره ، وليس كذلك العلة ، فان تخصيصها يسقط دلالتها ، لأنها تعرف من جهة المستدل ، فاذا وجدت مع عدم الحكم ، علمنا أنه لم يستوف الأمارة التي يتعلق الحكم بها في الشرع ، فسقط الاحتجاج بها .

ولأن صاحب الشرع لا يطلق اللفظ العام الا وقد دل على ما يوجب التخصيص والبيان[٨] ، فأمكن التعلق بظاهره ، وليس كذلك المجتهد ، فانه قد يطلق لفظ العلة وقد أخل بما يقف ثبوت الحكم عليه ، ولعل ذلك يمنع دخول الفرع فيما أطلق من العلة ، فلم يصح التعلق به .

قالوا : ولأنه علة شرعية ، فجاز تخصيصها ، كالعلة المنصوص عليها .

قلنا : من أصحابنا من قال : لا يجوز تخصيص العلة المنصوص عليها ، ومتى وجدناها مع عدم الحكم ، علمنا أنه بعض العلة ، غير أن اطلاقها يجوز ، لأن صاحب الشرع قد ثبتت حكمته أنه لا يتناقض باطلاقه ، فاذا أطلق وصفا علمنا أنه أراد ما يقتضي التخصيص ، والمعلل متى لم تثبت حكمته ، ويجوز أن يتناقض ، فاذا أطلق وصفا ودخله التخصيص ، علمنا أنه لم يستوف دلالة الحكم .

ومن أصحابنا من أجاز تخصيص العلل المنصوصة ، وفرق بينها وبين العلل المستنبطة بما ذكرناه في العموم ، فلا حاجة الى اعادته .

---

(٨) في الأصل « البناء » وهو غير واضح المعنى ، والمثبت أقرب .

قالوا : العلل الشرعية غير موجبة للحكم بأنفسها . وانما صارت أمارات على الأحكام بجعل جاعل . وقصد قاصد . / ١٢٤ - ب / فجاز أن يجعلها أمارة للحكم في عين دون عين . كما جاز أن يجعلها أمارة للحكم في وقت دون وقت[٩] .

قلنا : هذا هو الحجة عليكم . وذلك أنه اذا صارت أمارة بقصد قاصد . لم يجز التعلق بها الا على الوجه الذي جعله أمارة . ومتى أخل ببعض الأوصاف . لم يأت بما جعله أمارة عن الحكم . فيجب أن لا يصح .

وعلى أنه اذا تعلق الحكم بالعلل بقصد القاصد . وهو يخص مرة . ويعم أخرى . لم يأمن أن يكون موضع الخلاف مخصوصا من العلة . فلا يجوز أن يتعلق الحكم بها على الاطلاق .

قالوا : اذا جاز أن يصل بالمعنى ما يمنع البعض . جاز أيضا أن يؤخره عنه . كبيان المدة التي تتعلق بها العبادة .

قلنا : بيان المدة انما يراد لاسقاط الحكم فلا حاجة الى بيانه عند الايجاب . وليس كذلك الوصف المضموم الى الوصف . لأن كل واحد منهما شرط لايجاب الحكم . فلا يجوز تأخير أحدهما عن الآخر .

قالوا : لما جاز تأخير الحكم من غير علة . جاز وجود العلة أيضا من غير حكم .

ألا ترى أن العلل العقلية لما لم يجز وجود العلة من غير حكم . لم يجز وجود الحكم من غير علة . ولما جاز هاهنا أحدهما . وجب أن يجوز الآخر .

قلنا : وجود الحكم من غير علة لا يمنع كون العلة علة في الموضع الذي جعله علة . ووجود العلة من غير حكم يمنع أن يكون ما ذكره علة حتى يضاف اليه وصف آخر . لأن وجود الحكم من غير علة يدل على أن للحكم[١٠] علة أخرى . وثبوت علة لا يمنع ثبوت علة أخرى . لأن العلة تخلف العلة في اثبات الحكم . ووجودها من غير الحكم يدل على أنه ذكر بعض العلة . وبعض العلة لا يخلف جميعها في اثبات الحكم . فافترقا .

---

(٩) في الأصل « الوقب » .

(١٠) في الأصل « الحكم » والمثبت الصواب .

مسألة (١٨)

التسوية بين الأصل والفرع في مسألة النقض لا يدفع النقض.

وقال بعض أصحاب أبي حنيفة: يدفع النقض[١].

ومن[٢] أصحابنا من قال: ان كان قد صرح / ١٢٥ - أ / بالحكم، لم يدفع النقض، وان كان جعل حكم العلة التشبيه، دفعت من النقض.

لنا: هو أن النقض وجود العلة ولا حكم. وهذا المعنى يوجد وان استوى الفرع والأصل فيه. فوجب أن تنتقض العلة.

ولأن ما أفسد العلة اذا لم يستو[٣] فيه الأصل والفرع أفسدها وان استويا فيه الأصل والفرع. كالممانعة وعدم التأثير.

ولأن التسوية بين الأصل والفرع زيادة نقض على نقض. وهذا يقتضي تأكيد الفساد.

واحتج أصحاب أبي حنيفة: ان من أصلنا أن تخصيص العلة جائز. وأن وجود العلة ولا حكم لا يفسدها الا في القدر الذي التزمنا فيه الاحتراز. وما لم نلتزمه يجب أن يبقى على الأصل في جواز التخصيص.

---

(١) في حاشية الأصل قوله: «مثاله: أن يستدل الحنفي في وجوب الاحداد على المبتوتة بالمتوفى عنها زوجها. بأنها معتدة بائن فلزمها الاحداد. كالمتوفى عنها زوجها. فيقال: هذه تنتقض بالذمية. فانها معتدة بائن. ولا يلزمها الإحداد عندهم. فيقال: يستوي في الذمية الفرع الأصل. لأن الذمية لو كانت متوفى عنها زوجها. لم يلزمها أيضا الإحداد عندي. فاذا استوى الفرع والأصل في مسألة النقض عندي لم يلزمني» اهـ من حاشية الأصل عن شرح اللمع للشيرازي.

(٢) في الأصل «فمن» وهو غير مستقيم. والمثبت الصواب.

(٣) في الأصل «يستوى» باثبات حرف العلة مع الجازم.

قلنا : أما هذا الأصل فقد دللنا على بطلانه . فلا وجه لاعادته .

وعلى أنكم قد تركتم هذه الطريقة ، ودخلتم معنا في اعتبار الطرد والاحتراز من النقض . ولهذا احترزتم من كثير من النقوض ، فلا يجوز الرجوع الى التخصيص بعد القول بالطرد والجريان .

قالوا : ولأن قصد المعلل هو التسوية بين الفرع والأصل . واجراء أحدهما مجرى الآخر ، وقد سوى بين الفرع والأصل فيما التزم . فلا يلزمه شيء .

قلنا : الذي نقصد ايجاب الحكم بوجود العلة ، دون التسوية بين الأصل والفرع ، وقد وجدت العلة ولم يوجد الحكم . فبطل ما قالوه .

ولأنه اذا كان قصده التسوية بين الأصل والفرع . افتقر الى أصل آخر يستوي فيه حكم الموضعين .

واحتج القائل الآخر : بأن النقض وجود العلة ولا حكم واذا كان حكم العلة الشبه بالأصل . فقد وجدت العلة مع الحكم في مسألة النقض ، فان الفرع قد شابهه الأصل في ذلك . ولم توجد حقيقة النقض .

قلنا : ان كان حكم العلة تشبيه الفرع بالأصل . فقد صار الأصل عن تمام الحكم ، ونقيض العلة من غير أصل ، وهذا لا يجوز .

★ ★ ★

مسألة (١٩)

لا يجوز للمستدل أن ينقض علة السائل بأصل نفسه .

ومن أصحابنا من أجاز ذلك ، وهو قول الجرجاني[1] من أصحاب أبي حنيفة .

لنا : / ١٢٥ - ب / هو أن العلة حجة على المستدل في الموضع الذي ينقض به العلة . فلا يجوز نقض الحجة بالدعوى .

ولأنه لو جاز نقض العلة بمذهبه . لجاز أن ينقضها بموضع الخلاف . ولما لم يجز هذا . لم يجز ذلك .

ولأن قوله : ان هذه العلة تنتقض بأصلي . معناه : اني لا أقول بهذه العلة في هذا الموضع وفي موضع آخر . وهذا لا يسقط الدليل . كما لو استدل عليه بخبر فقال : أنا لا أقول بهذا الخبر في هذا الموضع . ولا في موضع آخر .

واحتج المخالف : بأنه لو جاز للمسؤول في الابتداء أن يبني على أصله فيقول : ان سلمت هذا الأصل ثبتت علته . والا دللت عليه . جاز أن ينقض على أصله فيقول : ان سلمت هذا انتقضت به العلة . وان لم تسلم دللت عليه .

قلنا : في الابتداء يجوز ذلك . لأنه لا يلزم الكلام في موضع بعينه . وليس كذلك هاهنا . لأنه قد التزم الكلام في موضع بعينه . وتعين عليه نصرته . فلا يجوز أن ينتقل عنه الى غيره . يدلك عليه : أن في الابتداء يجوز له أن يستدل بما شاء .

---

(١) هو محمد بن يحيى الجرجاني . أبو عبد الله . أحد أعلام الحنفية . سكن بغداد . ودرس فيها . تفقه على أبي بكر الرازي . وتفقه به أبو الحسن القدوري . له كتاب « ترجيح مذهب أبي حنيفة » و « القول المنصور في زيارة سيد القبور » توفي سنة ٣٩٧ هـ .

(طبقات الحنفية لطاش كبرى زادة ٧٢ - طبقات الشيرازي ١٢٣ - تاريخ بغداد ٣ / ٤٣٣) .

ولو استدل بشيء بعينه . ثم أراد أن ينتقل بعد ذلك الى دليل آخر . لم يجز . فدل على الفرق بينهما .

قالوا : ولأنه لما جاز أن ينقض على أصل السائل وحده . جاز أن ينقض على أصل المسؤول وحده .

قلنا : اذا نقض على أصل السائل . بان فساد الدليل على أصله . فلا يجوز أن يحتج بما يعتقد فساده . وهاهنا لم يبن فساد الدليل على أصله . فلزم العمل به . يدلك عليه : أن السائل لو عارضه بخبر لا يقول به . لم تصح معارضته . ولو عارضه بخبر لا يقول به المسؤول . لم يمنع ذلك معارضته فافترقا .

* * *

مَسْأَلَة (٢٠)

لا يجوز للسائل أن يعارض المسؤول بعلة منتقضة على أصله[1] .

ومن أصحابنا من قال : يجوز ذلك .

لنا : هو أنه اذا انتقضت العلة على قوله . فقد اعتقد بطلانها . ومن اعتقد بطلان دليل . لم يجز أن / ١٢٦ ـ أ / يطالب الخصم بالعمل به كالمسؤول اذا ذكر علة منتقضة على أصله .

واحتج المخالف : بأنه لما جاز أن تنتقض علته بما لا يقول به . جاز أن يعارضه بما لا يقول به .

قلنا : الناقض غير محتج بالنقض . ولا يثبت الحكم من جهته . وانما يبين فساد دليل على أصل من احتج به . وليس كذلك هاهنا . فانه يحتج بالقياس . فيثبت الحكم[2] من جهته . فلا يجوز أن يثبت من جهة يعتقد بطلانه[3] .

قالوا : السائل لا مذهب له . وانما هو مسترشد . فلا يعتبر فساده عنده .

قلنا : هذا هو الحجة عليكم . فانه اذا كان مسترشدا يجب أن لا يسأل الا عما اشبه عليه . وهو يعلم فساد هذا الدليل . فلا يجوز أن يلتزمه .

ولأنه قد جاوز رتبة المسترشد بالاستدلال والمعارضة . وحصل في رتبة المستدل . فلا يجوز أن يستدل بما يعتقد فساده .

---

(١) انظر المسودة (ص / ٤٣٦) .

(٢) في الأصل « للحكم » .

(٣) كذا في الأصل . أي يعتقد بطلان الحكم منها .

مسألة (٢١)

القلب[1] **: معارضة صحيحة .**

ومن أصحابنا من قال : لا يصح .

لنا : هو أن المستدل لا يمكنه الجمع بين حكمته[2] وحكم القلب . فصار كما لو عارضه من أصل آخر .

ولأنه اذا جاز أن يستدل بلفظ عن النبي ﷺ . ثم يشاركه . السائل في الاحتجاج به . جاز أن يستدل بعلة ثم يشاركه السائل في الاستدلال بها .

واحتج المخالف : بأن القلب لا يمكن الا بفرض مسألة على المستدل . وليس للسائل فرض مسألة على المسؤول . لأنه تابع له .

قلنا : هذا يبطل بالمشاركة في الخبر . فانه يجوز . وان لم يمكن ذلك الا بفرض مسألة على المستدل .

قال : ولأن هذا وان كان في حكم آخر الا أنه في معنى الحكم الذي فرض فيه

---

(١) قال في اللمع (ص / ٦٥) ، قلب العلة ، وهو أن يعلق عليها نقيض ذلك الحكم . ويقاس على الأصل . فهذا قد يكون بحكم مصرح . وقد يكون بحكم مبهم . فأما المصرح . فهو أن نقول ، عضو من أعضاء الوضوء . فلا يتقدر فرضه بربع الرأس كالوجه . فيقول المخالف ، عضو من أعضاء الوضوء فلا يجزي فيه ما يقع عليه الاسم . كالوجه . فهذا يفسد العلة .

انظر الاحكام (٤ / ٩٣) والمنتهى لابن الحاجب (ص / ١٤٩) والابهاج ونهاية السول (٣ / ٨٢) والمنخول (ص / ٤١٤) وجمع الجوامع (٢ / ٣١١) بناني . والمسودة (ص / ٤٤٥) .

(٢) كذا في الأصل . والصواب « حكمه » والله أعلم .

الدلالة . ألا ترى أنه لا يمكن الجمع بينه وبين حكمه . كما لا يمكن الجمع بينه وبين ضده ؟

ولأن أوصاف علة المستدل لا تصلح لحكم القلب . ولا تؤثر فيه . فيجب أن لا يصح القلب / ١٢٦ - ب / .

قلنا : انما يصح القلب اذا كان صلاح الوصف لأحد الحكمين كصلاحه للآخر . وتأثيره في أحدهما كتأثيره في الآخر . وأما اذا لم يصلح الوصف لحكم القالب . ولم يؤثر فيه . حكمنا ببطلانه .

* * *

مَسْأَلَةٌ (٢٢)

قلب التسوية[1] : صحيح ، وذلك مثل أن يقول المخالف في مسألة النية في الوضوء : إنها طهارة بمائع ، فلم تفتقر إلى النية ، كإزالة النجاسة ، فيقول الشافعي ـ رضي الله عنه ـ : أقلب علته فأقول : طهارة بمائع ، فاستوى حكمها وحكم الجامد[2] في النية ، كإزالة النجاسة .

ومن أصحابنا من قال : لا يصح .

لنا : هو أن المستدل[3] بالعلة منهما لا يمكنه الجمع بين حكمه وحكم القالب . كما لو كان مصرحا به . ويدل عليه : هو أن الأصل والفرع في الحكم المعلق على العلة سواء . وهو التسوية . وانما يختلفان في التفصيل . ومتى اتفق الأصل والفرع في حكم العلة صح الجمع وان اختلفا في التفصيل . يدل عليه : أنه لو صرح بالحكم . لصح القياس . وان كان حكم الأصل مخالفا لحكم الفرع في التفصيل . فكذلك هاهنا .

واحتج المخالف : بأن حكم الفرع في مثل هذا مخالف لحكم الأصل .

---

(١) وهو القلب بحكم مبهم كما في اللمع (ص / ٦٥) . وهو ما يراد به ابطال مذهب المستدل ضمنا ، وهو أن يكون في الأصل حكمان أحدهما منتف عن الفرع اتفاقا بينهما ، والآخر مختلف فيه ، فأراد المستدل اثبات المختلف فيه بالقياس على الأصل ، فيقول المعترض تجب التسوية بين الحكمين في الفرع بالقياس على الأصل ، ويلزم وجوب التسوية بينهما في الفرع انتفاء مذهبه ، ففي هذا المثال الذي ذكره الشيرازي أحد الحكمين في جهة الأصل . وهو وجوب النية في الطهارة بالجامد ثابت من جهة الفرع اتفاقا . والآخر وهو عدم وجوب النية في الطهارة بالمائع . وهو مختلف فيه ، فيثبته المستدل في الفرع ، فيقول المعترض : فتجب التسوية بين الحكمين في جهة الفرع كما وجبت بينهما في جهة الأصل . وقد وجبت النية في التيمم فلتجب في الوضوء والغسل . وقد مثل له في الابهاج (٣ / ٨٣) . بأوضح من هذا ومثال الشيرازي هذا معكوس حسب التعريف كما هو ظاهر .

(٢) وهو التيمم بالتراب . والنية واجبة فيه اتفاقا .

(٣) في الأصل « المستدى » وهو تصحيف .

ألا ترى أن فيما ذكرنا من المثال نريد التسوية بين الجامد والمائع في الأصل في اسقاط النية. وفي الفرع في ايجابها. ومن حكم القياس أن يتعدى حكم الأصل الى الفرع ؟

قلنا : ان حكم الأصل هو التسوية. وقد تعدى ذلك الى الفرع. وانما يختلفان في كيفية التسوية. وكيفية التسوية حكم غير التسوية.

يدلك عليه : هو أنه يجوز أن يرد الشرع بوجوب التسوية بين الجامد والمائع في باب النية. فينقطع فيه حكم الاجتهاد. ثم يبقى النظر والاجتهاد في كيفية التسوية بين الايجاب والاسقاط. واذا ثبت أن كيفية التسوية غير التسوية. لم يلزم استواء الأصل والفرع فيهما.

قالوا : ولأن القصد من هذا القلب / ١٢٧ ـ أ / معارضة المستدل. ومساواته في الدليل. وقلب التسوية. لا يساوي عليه المستدل. لأن حكم المستدل مصرح به. وحكم القالب مبهم يحتاج الى البيان. والمصرح أبدا يقدم على المبهم. كما فعلنا في ألفاظ صاحب الشرع.

قلنا : التصريح انما يعتبر في حكم المطلوب بالدلالة. لا في حكم آخر. وهاهنا الدلالة هو التسوية. وقد صرح بها في حكم العلة. كما صرح المعلل بحكمه.

وعلى أن المصرح انما يقدم على المبهم اذا احتمل المبهم الأمرين. والمصرح به أمر واحد. فيقضى بما لا يحتمل على ما يحتمل. كما ذكروه في ألفاظ صاحب الشرع. وأما في مسألتنا. فان قلب التسوية لا يحتمل الا ابطال مذهب المعلل. كما لا يحتمل حكم المعلل الا ابطال مذهب القالب. فلم يكن لأحدهما على الآخر مزية. كاللفظين الصريحين اذا تعارضا.

* * *

مسألة (٢٣)

جعل المعلول علة والعلة معلولا[١] ، لا يمنع من صحة العلة ، وذلك مثل أن يقول الشافعي - رضي الله عنه - في ظهار الذمي : من صح طلاقه ، صح ظهاره ، كالمسلم ، فيقول الحنفي : المسلم لم يصح ظهاره لأنه يصح طلاقه ، بل صح طلاقه لأنه يصح ظهاره .

وقال أصحاب أبي حنيفة : يمنع هذا صحة العلة ، وهو مذهب القاضي أبي بكر .

لنا : ان علل الشرع أمارات على الأحكام بجعل جاعل . ونصب ناصب . وهو صاحب الشرع . واذا كان كذلك . لم يمنع أن يجعل صاحب الشرع كل واحد من الحكمين أمارة للحكم الآخر فيقول : متى رأيتم من صح منه الطلاق . فاحكموا له بصحة الظهار . واذا رأيتم من صح ظهاره . فاحكموا له بصحة طلاقه . فأيهما رأينا صحيحا استدللنا به على صحة الآخر . ويدل عليه : هو أن الشرع قد ورد بمثل هذا . ألا ترى أن النبي عليه السلام أمر من أعطى أحد ولديه شيئا أن يعطي الآخر مثله[٢] . فجعل عطية كل واحد منهما دلالة وأمارة لعطية / ١٢٧ - ب / الآخر . فأيهما بدأ بعطيته . اقتضى ذلك عطية الآخر . فكذلك هاهنا . يجوز أن يجعل صحة كل واحد من الحكمين دليلا على صحة الآخر . فأيهما رأيناه صحيحا . دلنا على صحة الآخر .

واحتج المخالف : بأنه اذا جعل كل واحد منهما علة للآخر . وقف ثبوت كل

---

(١) قال في المسودة : وهذا نوع ثالث من القلب لا يفسد العلة عند أصحابنا وأكثر الشافعية ا هـ المسودة (ص / ٤٤٦) .

(٢) حديث التسوية بين الولد في العطية رواه البخاري في كتاب الهبة ١٢ - باب الهبة للولد . ومسلم في كتاب الهبات حديث رقم ٩ . والترمذي رقم ١٣٦٧ . وابن ماجه ٢٣٧٦ . وأحمد ٤ / ٢٦٨ . والنسائي .

وفي الترمذي . عن النعمان بن بشير أن أباه نحل ابنا له غلاما . فأتى النبي ﷺ يشهده فقال : « أكل ولدك نحلته مثل هذا ؟ » قال : لا . قال : « فاردده » .

واحد منهما على ثبوت الآخر. فلا يثبت واحد منهما. كما لو قال: لا يدخل زيد الدار حتى يدخل عمرو. ولا يدخل عمرو حتى يدخل زيد. فلا يمكن دخول واحد منهما كذلك هاهنا.

قلنا: انما يقف ثبوت كل واحد منهما على ثبوت الآخر في العقليات. لأن الحكم الواحد منهما لا يجوز أن يثبت بأكثر من علة واحدة. فاذا جعل كل واحد منهما علة للآخر. وقف كل واحد منهما على الآخر. فاستحال ثبوتهما. وأما في أحكام الشرع. فانه يجوز أن يثبت الحكم الواحد منهما بعلل. فاذا جعل كل واحد منهما علة للآخر. لم يقف ثبوت كل واحد منهما على ثبوت الآخر. لجواز أن يثبت أحدهما بطريق مستدل به على الحكم الآخر. ويخالف هذا ما ذكروه من الدخول. فان هناك منع أن يكون لكل واحد منهما طريق غير دخول الآخر. فوقف أحدهما على الآخر. وفي مسألتنا يجوز أن يكون لكل واحد من الحكمين أمارة غير الآخر يثبت بها. ثم يستدل به على ثبوت الحكم الآخر. فوزانه أن نقول: ان دخل زيد الدار فليدخل عمرو. وان دخل عمرو فليدخل زيد. ثم دخل أحدهما بسبب من الأسباب. فيصير دلالة على دخول الآخر. فكذلك هاهنا.

قالوا: اذا جعلتم كل واحد منهما علة للآخر. جعلتم الموجَب موجبا. وذلك لا يجوز.

قلنا: انما لا يجوز اذا جعلنا كل واحد منهما علة موجبة للآخر. فيصير كل واحد منهما موجبا. ونحن لا نفعل ذلك. وانما جعلنا صحة كل واحد من الحكمين أمارة ودلالة على صحة الآخر. وفي الدلائل / ١٢٨ - أ / يجوز أن يجعل كل واحد من الأمرين دليلا على الآخر اذا كان طريق ثبوتهما واحدا.

ألا ترى أنه اذا كان للرجل ولدان. جاز أن يستدل بارث كل واحد منهما على ارث الآخر. فيكون كل واحد منهما دليلا على الآخر. حين كان طريقهما في الاستحقاق واحدا. فكذلك اذا عرف من عادة الانسان أنه اذا وهب لأحد بنيه شيئا. وهب للآخر مثل ذلك. جاز أن يستدل بعطية كل واحد منهما على عطية الآخر. فكذلك هاهنا. لما كان ثبوت طريق الطلاق والظهار النكاح. جاز أن يجعل صحة كل واحد منهما دليلا على صحة الآخر.

مسألة (٢٤)

اذا تعارضت في الأصل علتان ، احداهما تقتضي حمل الفرع عليه ، والأخرى لا تقتضي حمل الفرع عليه ، جاز القول بهما اذا لم يتنافيا[١] .

ومن أصحابنا من قال : لا يجوز .

لنا : هو أن العلل أمارات . وعلامات . وأدلة . فجاز أن يتفق اثبات عام وخاص على اثبات حكم واحد في عين واحدة . كالكتاب والسنة .

ولأن الطريق التي تدل على صحة العلة من النص . والاجماع . والتأثير . قد وجد في العلتين جميعا . فدل على صحتهما .

ولأنه ان كانت العلة هي المعنى التي تعلق بها الصلاح في الحكم كما قال بعض الناس . فيجوز أن يتعلق (العلة)[٢] بكل واحد من العلتين . وان كانت امارة على

---

(١) قال في اللمع (ص / ٦٦) : وان كانتا من أصل واحد . لم يخل : اما أن تكون احداهما داخلة في الأخرى : أو تتعدى احداهما الى مالا تتعدى اليه الأخرى . فان كانت احداهما داخلة في الأخرى . نظرت . فان أجمعوا على أنه ليس له الا علة واحدة . وذلك مثل أن يعلل الشافعي - رضي الله عنه - البر بأنه مطعوم جنس . ويعلل المالكي بأنه مقتات جنس . لم يجز القول بالعلتين . بل يصار الى الابطال أو الترجيح . وان لم يجمعوا على أن له علة واحدة . مثل أن يعلل الشافعي - رضي الله عنه - في مسألة ظهار الذمي بأنه يصح طلاقه . فصح ظهاره . كالمسلم . ويعلل الحنفي في المسلم بأنه يصح تكفيره . فقد اختلف أصحابنا فيه على وجهين . فمنهم من قال : نقول بالعلتين . لأنهما لا يتنافيان . بل هما متفقتان على إثبات حكم واحد . ومنهم من قال : لا نقول بهما بل يصار إلى الترجيح . والأول أصح . لأنه يجوز أن يكون للحكم علتان وثلاثة . وبعضها يتعدى . وبعضها لا يتعدى . وان كانت كل واحدة منهما تتعدى إلى فروع لا تتعدى إليها الأخرى . مثل أن يعلل الشافعي البر بأنه مطعوم جنس . ويعلل الحنفي بأنه مكيل جنس . فهاتان مختلفتان في فروعهما . فلا يمكن القول بهما . فيكون حكمهما حكم العلتين من أصلين . فاما أن يفسد احداهما . واما أن ترجح احداهما على الأخرى » ١ هـ .

(٢) كذا في الأصل . ولعل هذه الكلمة مقحمة من الناسخ سهوا . والا فلا معنى لها . وصواب الكلام « أن يتعلق بكل واحد من العلتين » والله أعلم .

الحكم كما قال آخرون . فيجوز أيضا أن تجتمع أمارات في اثبات الحكم . فوجب أن يجوز القول بالعلتين .

واحتج المخالف : بأنهما يتنافيان في المعنى . لأن احداهما تقتضي حمل الفرع على الأصل . والأخرى تمنع من ذلك . فصارتا كالعلتين المتنافيتين في الحكم .

قلنا : لا نسلم أن بينهما تنافيا .

وقولهم : ان احداهما تمنع حمل الفرع على الأصل . غير صحيح . لأن كل واحد منهما يمنع حمل الفرع على الأصل[٣] . وانما لا يتعدى احداهما . فأما أن يكون هناك علة أخرى تقتضي حمل / ١٢٨ - ب / الفرع على الأصل . فلا يجوز .

قالوا : ولأن القول بهما يؤدي الى تنافي الحكم في العلة . لأنك اذا عكست احدى العلتين في الفرع . أوجبت ضد حكم المعلل . فصار كالعلتين المتنافيتين .

قلنا : ان العلل الشرعية انما تقتضي وجود الحكم لوجودها . ولا تقتضي انتفاءه بانتفائها . فلا يؤدي الى التنافي في الحكم في العلتين .

★ ★ ★

---

(٣) أي أن كل واحد من العلتين يمنع حمل الفرع على الأصل بالعلة الأخرى . لأن الواحدة منهما اذا اقتضت الحمل منعت الأخرى منه .

مسألة (٢٥)

اذا تعارضت علتان، احداهما ناقلة[١]. والأخرى مبقية على الأصل، فالناقلة أولى.

ومن أصحابنا من قال: هما سواء[٢].

لنا: هو أن الناقلة تفيد حكما شرعيا. والأخرى لا تفيد الا ماكان قبل ذلك. فكان ما تفيد حكما شرعيا أولى. لأنهما دليلان تعارضا. فقدم الناقل منهما على المبقي. كالخبرين.

واحتج المخالف: بأن[٣] الناقلة تفيد تعلق الحكم بمعنى لم يكن متعلقا به قبل ذلك. فتعلق الحكم بمعنى مخالف لبقائه بحكم الأصل. واستصحاب الحال.

ألا ترى أن بقاءه بحكم الأصل لا يقع به تخصيص. ولا ترك دليل. ونقله بالتعليل يوجب تخصيص ما عارضه من العموم. وتأويل ما عارضه من الظواهر؟

قلنا: يبطل بالخبرين اذا تعارضا. وأحدهما ناقل والآخر مبق على الأصل. فان المبقي منهما يفيد بقاء الحكم بدليل (لا)[٤] يوجب التخصيص والتأويل. ثم يقدم الناقل عليه.

ولأن الناقلة ساوتها في جميع ما ذكروه. وانفردت بأنها تفيد حكما شرعيا لم يكن قبل ذلك. فوجب أن تقدم.

---

(١) أي الى حكم شرعي.

(٢) وفي اللمع (ص / ٦٧) «ومن أصحابنا من قال: المبقية أولى» ا هـ.

(٣) في الأصل: بأن غير الناقلة. والصواب اسقاط «غير» كما هو ظاهر من السياق. ولعلها زيدت من الناسخ سهوا. والا فلا يستقيم الكلام.

(٤) ليست في الأصل. وهي لابد منها ليستقيم الكلام كما هو ظاهر من تقرير السؤال والجواب.

هذا وذهب الامام الغزالي في المنخول (ص / ٤٤٨) بتحقيقنا الى أن العلة المستصحبة تقدم على العلة الناقلة. ولكنه ذهب في المستصفى (٢ / ١٣٢) الى تقديم المثبتة للحكم الشرعي على المستصحبة تبعا للشيرازي هنا. وانظر اللمع (ص / ٦٧) وانظر المسودة (ص / ٣٨٤) وفيها الناقلة أولى كمذهب الشيرازي ونقله عن أبي الخطاب.

مَسْأَلَة (٢٦)

اذا كانت احدى العلتين تقتضي الحظر[1] ، والأخرى تقتضي الاباحة ، فالتي تقتضي الحظر ، أولى في قول بعض أصحابنا ، وهو قول أبي الحسن الكرخي .

ومن أصحابنا من قال : هما سواء[2] .

لنا : هو أن التعارض اذا حصل اشتبه الحكم عنده . ومتى اشتبه المباح بالمحظور غلب الحظر . كذكاة المجوسي والمسلم . والأخت والأجنبية . ويدل عليه : هو أن الحظر والاباحة / ١٣٩ ـ أ / اذا اجتمعا غلب الحظر على الاباحة . كالجارية المشتركة بين الرجلين . لا يحل لواحد منهما وطؤها . كذلك هاهنا .

ولأن الحظر أحوط . لأن في الاقدام على المحظور اثما وليس في ترك المباح اثم .

واحتج المخالف : بأن تحريم المباح . كاباحة المحظور . فلم يكن لأحدهما على الآخر مزية .

قلنا : هما وان استويا فيما ذكروه . الا أن للمحظور مزية . وهو أنه يأثم بفعله . ولا يأثم بترك المباح . فكان الحظر أولى .

---

(١) في الأصل « الحصر » وهو تصحيف .

(٢) في حاشية الأصل قوله : « مثال ذلك : شعر الميتة . لأنه جزء من حيوان . فلم يفارق الحيوان في النجاسة كسائر الأعضاء . وقياس المخالف : أن كل ما جاز أن يؤخذ من الحيوان في حال الحياة . وينتفع به . جاز بعد الموت . كالحمل والبيض » ا هـ من شرح اللمع .

وانظر اللمع (ص / ٦٧) والمسودة (ص / ٣٧٨) ولم يرجح فيها شيئا .

مسألة (٢٧)

اذا كانت احدى العلتين توجب الحد ، والأخرى تسقطه ، فهما سواء [١]

ومن أصحابنا من قال : المسقط للحد أولى [٢] .

لنا : هو أن الشبهة لا تؤثر في اثبات الحد في الشرع . والدليل عليه : أنه يجوز اثباته بخبر الواحد والقياس مع وجود الشبهة . فاذا تعارض فيه علتان وجب أن يكونا سواء . كما نقول في سائر الأحكام .

واحتج المخالف بقوله عليه السلام : « ادرؤوا الحدود بالشبهات » [٣] و « ادرؤوا الحد ما استطعتم و لأن يخطىء الامام في العفو خير من أن يخطىء في العقوبة [٤] » .

قلنا : ان هذا انما ورد عند القضاء والاستفتاء . ولهذا قال : « فان الامام لأن يخطىء في العفو خير من أن يخطىء في العقوبة » [٤] .

---

(١) وفي المسودة (ص / ٣٧٨) ثلاثة مذاهب الأول هما سواء وبه قال الحلواني والشافعية . والثاني المسقط أولى . وبه قال أبو عبد الله البصري . والثالث المثبت للحد أولى وبه قال عبد الجبار بن أحمد . قال القاضي في الكفاية : وهذا أشبه بأصلنا . واستدل عليه من كلام أحمد ١ هـ وانظر اللمع (ص / ٦٧) .

(٢) في هامش الأصل قوله : « مثال ذلك قاطع الطريق . لأنه حد يجب بمعصيته . فوجب على المباشر دون الردء كسائر الحدود . وقياس المخالف بأنه حكم يتعلق بالمحاربة . فاستوى فيه الردء والمباشر كالغنيمة » ا هـ من شرح اللمع . وانظر ص٤٤١ . وتعليقنا هناك . فانه بنفس المعنى . والردء العون والناصر كما أوضحناه هناك .

(٣) الحديث نسبه السيوطي في الجامع الصغير لابن عدي في جزء له من حديث أهل مصر والجزيرة عن ابن عباس . قال وروى صدره أبو مسلم الكجي . وابن السمعاني في الذيل عن ابن عمر بن عبد العزيز مرسلا . ومسدد في مسنده عن ابن مسعود موقوفا قال وهو حسن .

(٤) ادفعوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم الخ أخرجه الترمذي رقم ١٤٢٤ . وابن ماجه ٢٥٤٥ بمعناه .

قالوا : ولأنه لـو تعارض بينتان في ذلك . سقطتا . فكذلك اذا تعارض دليلان .

قلنا : لحدى البينتين توجب الاستيفاء . والأخرى توجب الاسقاط . فجعل ذلك شبهة . فأسقطتا . وهاهنا احدى الدليلين دل على أنه شرع . والآخر دل على أنه ليس بشرع . والشبهة لا تؤثر في ذلك فلم يكن لأحدهما على الآخر مزية بذلك عليه . اذ في الاستيفاء لا تقبل شهادة واحد . وفي اثبات الحدود يقبل خبر الواحد والقياس . فافترقا .

★ ★ ★

مسألة (٢٨)

اذا كانت احدى العلتين تقتضي العتق، والأخرى لا تقتضيه، فهما سواء.

وقال بعض المتكلمين: التي تقتضي / ١٢٩ ـ ب / العتق أولى [1].

لنا: هو أنه لا مزية للعتق على الرق في كونه شرعا. فكان التعارض بينهما كالتعارض في غيرهما.

واحتج المخالف: بأن العتق مبناه على القوة. ألا ترى أنه يسري الى غيره. واذا وقع لم يلحقه الفسخ. فوجب أن يقدم ما يقتضي العتق على ما يقتضي الرق.

قلنا: قوة العتق على الرق في الوقوع. فأما في كونه شرعا في اثبات حكم الشرع فالعتق والرق واحد. فلا يقدم أحدهما على الآخر.

* * *

(١) في حاشية الأصل: «مثال ذلك: قولنا: ان الحربي يصح عتقه لعبده. لأن من صح عتق عبده المسلم صح منه. وقول المخالف: لا يصح. لأن ملكه غير مستقر. لأنه معرض لنقضه» ا هـ من حاشية الأصل.

وفي المسودة (ص / ٣٧٧) بعد أن نقل التسوية عن الشافعية وأبى الخطاب قال: ويحتمل أن تقدم التي تقتضي الرق. وقال بعض المتكلمين. تقدم علة العتق. وقال القاضي في الكفاية: المثبتة للحرية أولى ا هـ. وانظر اللمع (ص / ٦٧).

مسألة (٢٩)

اذا كانت احدى العلتين أكثر فروعا من الأخرى، كانت أكثرهما فروعا أولى.

ومن أصحابنا من قال: هما سواء[١]، وهو قول أصحاب أبي حنيفة[٢].

لنا: هو أن أكثرهما فروعا تفيد من الأحكام مالا تفيد الأخرى. فكانت أولى.

ولأن كثرة الفروع تجري مجرى شهادة الأصول. فيجب أن تكون أولى.

واحتج المخالف: بأنه لو تعارض لفظان يدخل في أحدهما من المسميات أكثر مما يدخل في الآخر. لم يقع بذلك ترجيح. فكذلك العلتان.

قلنا: لو كانتا كاللفظين لوجب أن يكون ما قل فروعه أولى. كما كان الأخص من اللفظين أولى من الأعم منهما.

ولأن اللفظ الخاص والعام اذا تعارضا أمكن بناء أحدهما على الآخر. ولا يمكن ذلك في العلتين. فقدم أكثرهما فائدة.

---

(١) كالامام الغزالي في المنخول ص ٤٤٦.

(٢) انظر المسودة (ص / ٣٨١) وفيها عن أبي الخطاب تقديم أكثرهما فروعا لكثرة فوائدها. قال وهو اختيار القاضي في الكفاية. وقال بعضهم: لا يرجح بذلك. قال أبو الخطاب: وهو الأشبه عندي. واختاره القاضي في العدة ١ هـ. وانظر اللمع (ص / ٦٧).

مسألة (٣٠)

اذا كانت احدى العلتين أقل أوصافا من الأخرى ، فالقليلة الأوصاف أولى .

ومن أصحابنا من قال : هما سواء [1] .

لنا : هو ما قلت أوصافها أجرى على الأصول . وأسلم من الفساد . فكانت أولى .

ولأن ما قلت أوصافها تشابه العقليات . فكانت أولى

واحتج المخالف : بأن ذات الأوصاف . وذات الوصف الواحد سواء في اثبات الحكم . فكانتا سواء عند التعارض .

قلنا : ينكسر بالخبر والقياس . فانهما يتساويان في اثبات الحكم . ثم يقدم الخبر ـ ١٣٠ ـ أ / على القياس عند التعارض .

★ ★ ★

---

(١) الذي في اللمع (ص / ٦٧) : « ومنهم من قال : ما كثرت أوصافه أولى . لأنها أكثر مشابهة للأصل » ا هـ وهذا يخالف المذكور هنا . ولعله مذهب ثالث في المسألة لم يتعرض له هنا . كما لم يتعرض لهذا الموجود هنا هناك في اللمع .

هذا وفي حاشية الأصل قوله : « مثال ذلك : قياس نافي ازالة النجاسة بالخل . لأنه مائع لا يرفع الحدث . فلم يزل النجس . كالماء النجس . مع علة المخالف لأنه مائع . طاهر . مزيل للعين » ا هـ من شرح اللمع .

هذا ولم يرتض الغزالي هذا النوع من الترجيح في المنخول (ص / ٤٤٦) بتحقيقنا .

وانظر المسودة (ص / ٣٧٨) .

مسألة (٣١)

اذا كانت احدى العلتين منتزعة من أصلين ، والأخرى من أصل واحد ، قدمت من أصلين[1] في قول بعض أصحابنا .

ومنهم من قال : هما سواء[2] .

لنا : هو أنه اذا كثرت الأصول كثرت شواهد الصحة . فيجب أن يكون أولى . كما لو عاضد احداهما ظاهر ولم يعاضد الأخرى .

واحتج المخالف : بأنه اذا كانت العلة واحدة فكثرة الأصول لا تؤثر . ألا ترى أن العلة اذا فسدت فسدت في الأصول كلها . ولم تنفع كثرة الأصول .

قلنا : هذا يبطل به اذا عاضد احدى العلتين عموم . فانها اذا فسدت لم تنفع معاضدة العموم لها . ثم تقدم على الأخرى .

★ ★ ★

---

(١) كذا في الأصل .

(٢) في حاشية الأصل قوله : « مثال ذلك اقرار الزاني لا يعتبر فيه التكرار مرات كما لو أقر بدين . أو غصب . مع قياس المخالف أنه يعتبر فيه العدد كالشهادة » اهـ من حاشية الأصل عن شرح اللمع .

وانظر المسودة (ص / ٣٧٨) واللمع (ص / ٦٧)

مَسْأَلَة (٣٢)

اذا كانت احدى العلتين صفة ذاتية ، والأخرى حكمية ، فالحكمية أولى . ومن أصحابنا من قال : الذاتية أولى[١] .

لنا : هو أن المطلوب هو الحكم . والحكم أخص بالحكم[٢] من الصفة الذاتية . فكانت الحكمية أولى .

ولأن الصفة الذاتية قد توجد ولا يتعلق بها الحكم . وذلك قبل الشرع . ولا توجد الحكمية الا والحكم متعلق بها . فكانت الحكمية أولى .

واحتج المخالف : بأن الصفات معان لا يفتقر وجودها الى ما تفتقر اليه الأحكام في الشرع . فكان تعليق الحكم على الصفات أولى .

قلنا : الأحكام وان افتقر ثبوتها الى الشرع . الا أنها اذا ثبتت . كانت كالصفات[٣] في الثبوت . ولا مزية للصفات عليها من هذا الوجه . وقد بينا ترجيح الحكم على الصفة . فوجب أن يكون أولى .

قالوا : ولأن الصفات تشابه العقليات . فكانت أقوى .

قلنا : في العقليات المقصود طلب أحكام العقل . والصفات أخص بها . وهاهنا المقصود طلب / ١٣٠ ـ ب / حكم الشرع . فكان الحكم أخص به[٤] .

---

(١) في حاشية الأصل قوله : « مثاله : قياسنا في ازالة النجاسة بالخل أنه لا يجوز . لأنها طهارة تراد للصلاة . فلم تصح بالخل . كالوضوء . وقياس المخالف أنه مائع . مزيل للعين . فعلتنا صفة حكمية ـ أي شرعية ـ وعلته صفة ذاتية ـ أي ترجع الى ذات الخل » اهـ من شرح اللمع لفظا .

(٢) كذا في الأصل . والأولى « بالحكمية » وقد كرر هذه العبارة .

(٣) في الأصل بدون كاف التشبيه وهي لا بد منها .

(٤) انظر المسودة (ص / ٣٧٩) واللمع (ص / ٦٧) .

مَسْأَلَة (٣٣)

القول بالاستحسان باطل ، وهو : ترك القياس لما يستحسن الانسان من غير دليل[(١)] .

وحكى الشافعي - رضي الله عنه - وبشر المريسي[(٢)] القول عن أبي حنيفة بالاستحسان[(١)] . وهو ترك القياس لما استحسنه الانسان من غير دليل .

---

(١) هذا الاستحسان الذي يتصوره الشيرازي ويعرفه . ويحكم عليه بالبطلان - هو استحسان لم يقل به أحد من العلماء ممن نعرف . ولئن قال به أحد من الناس فقد أبطل . وصدق عليه قول الامام الشافعي - رضي الله عنه وأرضاه - : « من استحسن فقد شرع » . ولذلك قال ابن الحاجب : « ولا يتحقق استحسان مختلف فيه » قال ابن السبكي في جمع الجوامع : « فان تحقق استحسان مختلف فيه . فمن قال به فقد شرع » انظر جمع الجوامع (٢ / ٢٥٣) بناني والمنتهى لابن الحاجب (ص / ١٥٥) .

وقال أبو الحسين البصري في المعتمد (٢ / ٨٣٨) : « اعلم أن المحكى عن أصحاب أبي حنيفة القول بالاستحسان . وقد ظن كثير ممن رد عليهم أنهم عنوا بذلك الحكم بغير دلالة . والذي حصله متأخرو أصحاب أبي حنيفة - رحمه الله - هو أن الاستحسان عدول في الحكم عن طريقة الى طريقة أقوى منها . وهذا أولى مما ظنه مخالفوهم . لأنه الأليق بأهل العلم . ولأن أصحاب المقالة أعرف بمقاصد أسلافهم . لأنهم قد نصوا في كثير من المسائل . فقالوا : استحسنا هذا الأثر . لوجه كذا . فعلمنا أنهم لم يستحسنوا بغير طريق » اهـ .

اذا فالخلاف لفظي في التسمية لا في الفحوى .

واعلم أن الشافعي قد استحسن أشياء خرجها أصحابه على مآخذ فقهية . وليست من الاستحسان المختلف فيه . قال ابن السبكي في رفع الحاجب (٢ / ق ٣٧٤ - أ) بعد الكلام على الاستحسان : « فائدة : عرفت أن الخلاف لفظي . راجع الى نفس التسمية . وأن المنكر عندنا هو جعل الاستحسان أصلا من أصول الشريعة . مغايرا لسائر الأدلة . وأما استعمال لفظ الاستحسان . فلسنا ننكره . فقد قال الشافعي - رضي الله عنه - : مراسيل ابن المسيب حسنه .

وقال : استحسن في المتعة أن تكون ثلاثين درهما .

واستحسن أن تثبت الشفعة للشفيع الى ثلاثة أيام .

وأنكر المتأخرون ذلك من مذهبه :

فقال أبو الحسن الكرخي : الاستحسان : العدول بحكم المسألة عن حكم نظائرها بدليل يخصها[٣] .

= واستحسن أن يترك للمكاتب شيء من نجوم الكتابة .

وقال الغزالي : استحسن الشافعي التحليف على المصحف .

وقال الرافعي في التغليظ على المعطل في اللعان : استحسن أن يحلف ويقال : قل بالله الذي خلقك ورزقك .

وقال القاضي الروياني فيما اذا امتنع المدعي من اليمين المردودة . وقال : أمهلوني لأسأل الفقهاء : استحسن قضاء بلدنا امهاله يوما » ١ هـ وذكر صورا كثيرة للقول بالاستحسان الذي لا خلاف فيه .

هذا والقائل بالاستحسان هم الأحناف . ونسبه الآمدي . وابن الحاجب للحنابله أيضا . لكن ابن السبكي في جمع الجوامع قصره على الأحناف . وانظر الاحكام (٤ / ١٣٦) والمنتهى لابن الحاجب (ص / ١٥٥) والمستصفى (١ / ٢٧٤) بولاق والمنخول (ص / ٣٧٤) والابهاج ونهاية السول (٣ / ١٢٣) واللمع (ص / ٦٨) وتيسير التحرير (٤ / ٧٨) .

(٢) هو بشر بن غياث بن أبي كريمة . عبد الرحمن المريسي، أبو عبد الرحمن . فقيه معتزلي . عارف بالفلسفة . وهو رأس الطائفة المرسية القائلة بالارجاء . أخذ الفقه عن أبي يوسف . وقيل : كان أبوه يهوديا . عاش نحو سبعين عاما . وتوفي سنة ٢١٨ .

(وفيات الأعيان ١ / ٢٥١ . تاريخ بغداد ٧ / ٥٦ ـ ميزان الاعتدال ١ / ١٥٠ ـ لسان الميزان ٢ / ٢٩ ـ اللباب ٣ / ١٢٨ ـ النجوم الزاهرة ٢ / ٢٢٨ ـ العبر ١ / ٣٧٣ ـ شذرات الذهب ٢ / ٤٤) .

(٣) ذكر الغزالي في المنخول عن أبي الحسن الكرخي أنه قسم الاستحسان الى أربعة أقسام .

منها : اتباع الحديث وترك القياس . كما فعلوا في مسألة القهقهة ونبيذ التمر .

ومنها : اتباع قول الصحابي على خلاف القياس . كما قاله في تقدير أجرة رد الآبق بأربعين . اتباعاً لابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ وتقدير ما يحط عن قيمة العبد اذا ساوى دية الحر . أو زاد بعشر . اتباعا لابن مسعود .

ومنها : اتباع عادات الناس . وما يطرد به عرفهم . كمصيرهم الى أن المعاطاة صحيحة . لأن الأعصار لا تنفك عنه . ويغلب على الظن جريانه في عهد الرسول .

ومنها : اتباع معنى خفي . هو أخص بالمقصود . وأمس له من المعنى الجلي . انظر المنخول (ص / ٣٧٥) بتحقيقنا .

وانظر باب الاستحسان في الرسالة للشافعي (ص / ٥٠٣) تحقيق الأستاذ أحمد محمد شاكر . وكتاب ابطال الاستحسان . وباب ابطال الاستحسان في كتاب الأم للامام الشافعي ـ رضي الله عنه ـ (٧ / ٢٦٧) ط بولاق (٧ / ٢٩٤) ط مؤسسة الحلبي . فان فيه بحثا نفيسا مع من قال بالاستحسان على سبيل التشهي . وانظر ما قاله السرخسي في أصوله (٢ / ١٩٩) والبزدوي (٤ / ٢) حاشية الكشف . وتيسير التحرير (٤ / ٧٨) حيث فصلوا رأي الأحناف وبينوه . وردوا على من فهم غير مرادهم فيه . والله الهادي الى الصواب .

وقال بعضهم : هو القول بأقوى الدليلين .

وقال بعضهم : هو تخصيص العلة .

فان كان المذهب ما حكاه الشافعي وبشر المريسي . فدليلنا قوله تعالى : (ولا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ)[4] . وما يستحسن من غير دليل لا علم له به .

ولأن القياس دليل من أدلة الشرع . فلا يجوز تركه لما يستحسنه الانسان من غير دليل . كالكتاب والسنة .

(و)[5] لو جاز الرجوع الى ما يستحسنه الانسان من غير دليل . لوجب أن يستوي العلماء والعامة في ذلك . لأنهم يستحسنون كما يستحسن العلماء

وان كان الأمر على ما فسره أصحابه . فانه لا مخالفة في معناه . فان ترك أضعف الدليلين لأقواهما واجب . وترك القياس بدليل أقوى منه واجب . ولكنهم لم يجروا على هذا الطريق . فانهم تركوا القياس في مواضع ليس معهم فيها دليل أقوى مما تركوه . وسموها مواضع الاستحسان . فمن ذلك ايجاب الحد بشهود الزوايا . فانه ترك اختلاف الشهادات والفاظها برأيه من غير دليل . وأوجب فيها الحد[6] . فدل على بطلان ما قاله المتأخرون .

واحتجوا بقوله تعالى : (اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الحَدِيثِ)[7] .

وقوله تعالى : (اتَّبِعوا أَحْسَنَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُم مِنْ رَبِّكُم)[8] .

---

(٤) الاسراء ١٧ / ٣٦ . وانظر القرطبي (١٠ / ٢٥٧) .

(٥) ليست في الأصل . وهي لا بد منها ليستقيم الكلام .

(٦) قال السرخسي في أصوله (٢ / ٢٠١) : « وقال في كتاب الحدود : اذا اختلف شهود الزنا في الزاويتين في بيت واحد : في القياس لا يحد المشهود عليه . وفي الاستحسان يقام الحد » ا هـ . وفي الدر المختار : ولو اختلفوا في بيت صغير جدا » فقيد البيت بكونه صغيرا . والاستحسان عندهم في هذه المسألة لامكان التوفيق . بأن يكون ابتداء الفعل في زاوية والانتهاء في أخرى بالاضطراب والحركة . وانظر حاشية ابن عابدين (٤ / ٣٣) وفتح القدير (٤ / ١٦٧) .

(٧) الزمر ٣٩ / ٢٣ . وانظر القرطبي (١٥ / ٢٤٨) .

(٨) الزمر ٣٩ / ٥٥ . وانظر القرطبي (١٥ / ٢٦٧) .

قلنا : هذا أمر بالاتباع لما أنزل . وكلامنا فيما يستحسنه الانسان من تلقاء نفسه من غير دليل . / ١٣١ ـ أ /

فان قيل : روى عن ابن عباس أنه قال : « ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن »[٩] .

قلنا : المراد به ما أجمع الناس عليه . ألا ترى أنه علق ذلك على استحسان جميع المسلمين . وعندما استحسنه أهل الاجماع فهو حسن عند الله تعالى، فيجب المصير اليه . والعمل به .

* * *

---

(٩) مر تخريجه في ص ٣٥٥ .

مَسَائِلُ الاجْتِهَاد

مَسْأَلَة (١)

الحق من قول المختلفين في أصول الديانات واحد، وما عداه باطل.

وحكي عن عبد الله بن الحسن العنبري أنه قال: كل مجتهد مصيب[١].

وحكي عن بعضهم أنه قال: ذلك فيما يجري مجرى القول في القدر والإرجاء والآثار[٢].

---

(١) قال ابن السبكي في رفع الحاجب عن ابن الحاجب (٢ / ق ٣٧٩ - ب): « ثم قيل: انه عمم قوله في العقليات حتى يشمل جميع أصول الديانات. وأن اليهود. والنصارى. والمجوس. على صواب. وهذا ما ذكر القاضي في التقريب أنه المشهور عنه.

وقيل: انما أراد أصول الديانات التي يختلف فيها أهل القبلة. ويرجع المخالفون فيها الى آيات وآثار محتملة للتأويل. كالرؤية وخلق الأفعال. فأما ما اختلف فيه المسلمون وغيرهم. من أهل الملل. كاليهود. والنصارى. والمجوس. فانا في هذه المواضع نقطع أن الحق فيما يقوله أهل الاسلام.

قال ابن السمعاني: وينبغي أن يكون التأويل لمذهب العنبري على هذا الوجه. لأنا لا نجد أحدا من هذه الأمة لا يقطع بتضليل اليهود. والنصارى. والمجوس ».

قلت: ولذلك حكي أن العنبري كان يقول في مثبتي القدر: هؤلاء عظموا الله،وفي نافيه: هؤلاء نزهوا الله. ولم ينقل عنه مثل ذلك في حق اليهود والنصارى وأمثالهم » اهـ. وانظر المستصفى (٢ / ٣٥٩) بولاق والمنخول (ص / ٤٥١) والاحكام (٤ / ١٥٤) واللمع (ص / ٧٣).

والعنبري مرت ترجمته.

(٢) في الأصل « الايثار » وهو تصحيف والمثبت الصواب. وانظر اللمع (ص / ٧٣) حيث قال: « ومن الناس من حمل هذا القول منه على أنه انما أراد في أصول الديانات التي يختلف فيها أهل القبلة. ويرجع المخالف فيها الى آيات وآثار محتملة للتأويل. كالرؤية. وخلق الأفعال. والتجسيم. وما أشبه ذلك. دون ما يرجع الى الاختلاف بين المسلمين وغيرهم من أهل الأديان. والدليل على فساد قوله: هو أن هذه الأقوال المخالفة للحق من التجسيم ونفي الصفات. لا يجوز ورود الشرع بها. فلا يجوز أن يكون المخالف فيها مصيبا. كالقول بالتثليث وتكذيب الرسل » اهـ.

لنا : هو أن مسائل الأصول عليها أدلة قاطعة . على أن الأمر فيها على صفة واحدة . فمن اعتقد فيها خلاف ما هي عليه . كان اعتقاده جهلا . والخبر عنه كذبا . والجهل والكذب قبيحان . فلا يجوز أن يكون صوابا .

ويدل عليه : هو أن كل قولين لا يجوز ورود الشرع بصحة واحد منهما . لم يجز أن يكون القول بهما صوابا . كقول المسلمين : ان الله تعالى واحد لا شريك له . وفي قول النصارى : انه ثالث ثلاثة .

واحتج : بأنه اذا جاز أن يكون كل مجتهد في الفروع مصيبا . جاز مثله في الأصول .

قلنا : لا نسلم . فان الحق عندنا من قول المجتهدين في واحد . وما عداه باطل .

وان سلمنا ذلك . فالفرق بينهما ظاهر . وذلك أن الفروع ليس عليها أدلة قاطعة . وليس كذلك هاهنا . فان على الأصول أدلة قاطعة . فلم يجز أن يكون كل مجتهد فيها مصيبا . ولأن في الفروع يجوز أن يرد الشرع بحكمين متضادين . فجاز أن يجعل واحد من المجتهدين مصيبا . بخلاف الأصول . فانه لا يجوز أن يرد الشرع به بحكمين متضادين . فلا يجوز أن يكون كل مجتهد فيها مصيبا .

★ ★ ★

مَسْأَلَةٌ (٢) / ١٣١ - ب /

الحق من قول المجتهدين في الفروع واحد(١)، وعلى ذلك دليل يجب طلبه واصابته(٢)، وما سواه باطل، وهو قول أبي اسحاق الإسفراييني(٣)

وذهب بعض أصحابنا: الى أن الحق في واحد، ولم يكلف اصابته، وانما كلفنا الاجتهاد في طلبه(٤).

وذهب كثير من الأشعرية: الى أن كل مجتهد مصيب، وهو قول أكثر المعتزلة، وهو مذهب أبي حنيفة(٥)، غير أنهم اختلفوا في ذلك(٦)

---

(١) قلت: هذا هو الحق. ورأي الجمهور. وعليه الأئمة الأربعة في أصح ماروى عنهم. ولا عبرة بما نقله البعض عن الامام الشافعي. من أنه يقول بالتصويب. بل أنكر بعض أصحابه - أن يكون له حتى مجرد مقالة تخالف القول بالتخطئة - كأبي اسحق الاسفراييني. والقاضي أبي الطيب الطبري والشيرازي في اللمع (ص / ٧٣) وانظر الابهاج (٣ / ١٧٨) ورفع الحاجب.

(٢) الا أنه اذا أخطأه سقط عنه الاثم تخفيفا. والجمهور على أن هذا الدليل ظني. وقيل قطعي. وانظر اللمع (ص / ٧٣ - ٧٤).

(٣) قال ابن السبكي: فان أخطأه. وغلب على ظنه شيء آخر. فهناك تغير التكليف. ويصير مأمورا بالعمل بمقتضى ظنه. ولا يأثم. الابهاج (٣ / ١٧٩).

(٤) وهذا منسوب للشافعي. وعليه: يثاب المصيب أجرين. والمخطئ أجرا واحدا. ولكن علام يثاب المخطئ؟ قال المزني: انه يؤجر على القصد الى الصواب. ولا يؤجر على الاجتهاد. لأنه أفضى به الى الخطأ. فكأنه لم يسلك الطريق المأمور به. وشبهه القفال برجلين. رميا الى كافر. فأخطأ أحدهما. يؤجر على قصد الاصابة. بخلاف صاحبه.

وقيل: يؤجر على القصد وعلى الاجتهاد جميعا لكونه بذل ما في وسعه. وانظر الابهاج (٣ / ١٧٨).

(٥) أي في أحد النقلين عنه. والأصح أنه من المخطئة كغيره من الأئمة الأربعة.

(٦) قال ابن السبكي: «وهو مذهب جمهور المتكلمين منا. كالشيخ أبي الحسن. والقاضي أبي بكر. والغزالي. ومن المعتزلة كأبي الهذيل. وأبي علي. وأبي هاشم. وأتباعهم» الابهاج (٣ / ١٧٨).

فذكر الكرخي: أن هناك أشبه مطلوب في الحقيقة، ولم يكلف المجتهد اصابته، وانما كلف حكم اجتهاده، وذكر أنه مذهب أبي حنيفة وأصحابه[7].

وقال أبو هاشم: ليس هناك أشبه مطلوب أكثر من أن الحكم بما هو أولى عنده أن يحكم به، وهي احدى الروايتين عن أبي علي[8].

لنا: قوله عليه السلام: « اذا اجتهد الحاكم وأصاب. فله أجران. واذا اجتهد فأخطأ. فله أجر واحد »[9]. فدل على أنه يصيب مرة ويخطئ أخرى.

فان قيل: المراد به: اصابة النص والاجماع. والخطأ بهما.

---

(٧) وهذا هو قول أبي يوسف. ومحمد بن الحسن. وابن سريج في احدى الروايتين عنه. وأبي زيد الدبوسي ونقله عن علمائهم جميعا. والقاضي أبي حامد. والداركي. وأكثر العراقيين من الشافعية. وهو اختيار الغزالي في المنخول (ص/ ٤٥٥. ٤٥٨) وانظر اللمع للشيرازي (ص/ ٧٤) حيث ذكر تفسيرات أخرى للأشبه. وانظر الابهاج (٣/ ١٧٨) ورفع الحاجب.

(٨) هو الجبائي. وقد مرت ترجمته وهذا هو اختيار الامام الغزالي في المستصفى (٢/ ١٠٩).

وانظر أثر الخلاف في هذه المسألة في الفروع الفقهية في تخريج الفروع للزنجاني وان كان قد أخطأ في نسبة الأقوال فعكسها (ص/ ٢٥). والتمهيد للإسنوي (ص/ ١٦٣).

وحاصل الخلاف في هذه المسألة على النحو التالي.

١ ـ المصوبة: منهم من قال: بأن في المسألة ما لو حكم الله تعالى فيها بحكم لما حكم الا به. وهو القول بالأشبه. ومنهم من قال: ليس هناك أشبه. وليس في المسألة ما لو حكم الله لما حكم الا به.

٢ ـ المخطئة: منهم من قال لا دليل على الحكم. وانما هو كدفين يعثر عليه الطالب. ومنهم من قال: عليه دليل ظني لم يكلف المجتهد باصابته لغموضه. ومنهم من قال: دليله ظني وأمر بطلبه فان أخطأه لم يؤجر ولم يأثم تخفيفا. ومنهم من قال: دليله قطعي فان أخطأه لم يأثم قاله الأصم. وابن علية. والماتريدي. ومنهم من قال: دليله قطعي ويأثم من أخطأه. قاله بشر المريسي ونسبه في اللمع (ص/ ٧٣) لأبي علي بن أبي هريرة. وانظر الابهاج (٣/ ١٧٨) ونهاية السول (٣/ ١٧٨) وفواتح الرحموت (٢/ ٣٨٠) وتيسير التحرير (٤/ ٢٠١) والاحكام (٤/ ١٥٩).

(٩) الحديث: رواه البخاري في الاعتصام ٢١. ومسلم في الأقضية. وأبو داود ٣٥٧٤. والترمذي ١٣٢٦. والنسائي (٨/ ١٩٧) شرح السيوطي وابن ماجه ٢٣١٤.

قيل : اللفظ عام . فوجب أن يحمل على عمومه . ولأن استحقاق الأجرين لا يختص باصابة النص والاجماع . فان ما فيه نص واجماع . ومالا نص فيه ولا اجماع . في الأجر سواء . فدل على أنه عام في الجميع .

ويدل عليه : اجماع الصحابه - رضي الله عنهم - روي عن أبي بكر الصديق - رضي الله عنه - أنه قال في الكلالة : « أقول فيها برأيي . فان يكن صوابا فمن الله . وان يكن خطأ فمني وأستغفر الله »[10] .

وروي عن عمر - رضي الله عنه - أنه حكم بحكم فقال له رجل حضره : هذا - والله - الحق . ثم حكم بحكم آخر . فقال له الرجل : هذا - والله - هو الحق . فقال له عمر - رضي الله عنه - : « ان عمر لا يعلم أنه أصاب الحق . لكنه لا يألو جهدا » .

وروي عن عمر - رضي الله عنه - أنه قال لكاتبه : « اكتب : هذا ما رأى عمر . فان كان خطأ / ١٣٢ - أ / فمنه . وان كان صوابا فمن الله تعالى ورسوله ﷺ »

وروي عن علي - رضي الله عنه - أنه قال في المرأة التي أجهضت ذا بطنها : « ان كانا قد اجتهدا فقد أخطأا » .

وروي أنه قال له عبيدة السلماني : « رأيك مع الجماعة أحب الينا من رأيك وحدك »[11]

وروي عن ابن مسعود - رضي الله عنه - أنه قال في المفوضة : « أقول فيها برأيي . فان كان صوابا فمن الله ورسوله . وان كان خطأ فمني ومن الشيطان . والله ورسوله منه بريئان »[12] .

---

(١٠) الأثر : أخرجه الطبري في التفسير (٨ / ٥٣) تحقيق الأستاذ محمود شاكر . والبيهقي في السنن (٦ / ٢٢٣) وابن كثير . والسيوطي في الدر المنثور ونسبه فيه أيضا لعبد الرزاق . وسعيد بن منصور . وابن أبي شيبة . وابن المنذر . والكلالة على ما قاله أبو بكر - رضي الله عنه - : ما خلا الولد والوالد .

(١١) مر تخريجه .

(١٢) انظر تخريج حديث المفوضة ص ٣٠٨ . وقول ابن مسعود هذا أخرجه أبو داود ٢١١٦ . وأحمد في المسند ٤٠٩٩ .

وروي أن عليا ـ رضي الله عنه ـ وابن مسعود . وزيداً خطؤوا ابن عباس في ترك القول بالعول . حتى قال ابن عباس : « من شاء باهلته . ان الذي أحصى رمل عالج عددا . لم يجعل في مال واحد نصفا ونصفا وثلثا . قد ذهب النصفان بالمال . فأين موضع الثلث ؟ »(١٣).

وروي عن ابن عباس أنه قال : « ألا لا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا . ولا يجعل أب الأب أبا » .

وهذا اجماع ظاهر على تخطئة بعضهم بعضا في مسائل الاجتهاد . فدل على أن الحق من هذه الأقوال في واحد . وما سواه باطل .

ويدل عليه . اجماع الأمة على وجوب النظر والاستدلال في ترتيب الأدلة . وبناء بعضها على بعض . ولو كان الجميع حقا وصوابا . لم يكن للنظر والاجتهاد معنى .

وربما عبر عن هذا بأن الناس قد اتفقوا على حسن النظر . وعقد المجالس به . ولو كان الجميع حقا وصوابا لم يكن للنظر معنى . ولا لعقد المجالس بسببه وجه . اذ لا يجوز أن يناظر بعضهم بعضا على أمر هو حق وصواب . كما لا يجوز أن يناظر بعضهم بعضا على ترك ما أجمعوا عليه من الأحكام .

فان قيل : لا نسلم أن النظر والاجتهاد يجب في مسائل الاجتهاد . بل الانسان عندنا بالخيار بين الأقاويل فيأخذ بما شاء منها . كما تقول في الكفارات .

قلنا : هذا خلاف الكتاب . فان الله عز وجل قال : (فَإِنْ(١٤) / ١٣٢ ـ ب / تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ)(١٥) . وأمر بالرجوع الى الدليل .

---

(١٣) أثر ابن عباس هذا أخرجه سعيد بن منصور كما نسبه اليه السيوطي في الدر المنثور (٢ / ١٢٧) وانظر تحقيق مذهب ابن عباس في العول في مغني المحتاج (٣ / ٣٣) .

(١٤) مكررة في الأصل سهوا .

(١٥) النساء ٤ / ٥٩ .

ولأن هذا خلاف الاجماع . فان أحدا لم يقل بالتخيير . فالقول مخالف للاجماع .

ولأنه لو كان الأمر على ما قال هذا القائل . لاشترك العامي والعالم في جواز الفتوى والحكم . وهذا لا يقوله أحد . فسقط .

فان قيل : انما يتناظرون ويجتهدون في ذلك لمعرفة النص والاجماع . حتى لا يقدموا على مخالفتهما .

قلنا : هذا خطأ . لأنهم يجتهدون فيما لا نص فيه ولا اجماع . فدل على أن ذلك كما ذكرناه .

فان قيل : يحتمل أن يكون نظرهم في ذلك واجتهادهم لطلب الأصلح . دون معرفة الفاسد والصحيح .

قلنا : لا يصح . لأن الأصلح في المنفعة لا يتعلق بأدلة الشرع . والنظر في ترجيح الأصول . فبطل أن يكون لما ذكروه .

فان قيل : نظرهم لطلب الأشبه .

قلنا : ان كان الأشبه ما قاله الكرخي من أشبه مطلوب عند الله في الحادثة . فقد سلمتم المسألة . لأنه اذا كان هاهنا أشبه مطلوب . دل على أن الحق واحد . وما سواه ليس بحق . وان كان الأشبه ما قاله أبو هاشم . وهو أن الحكم بما هو أولى عنده . فهذا مالا فائدة فيه في النظر لأجله . لأنه اذا كان الجميع حقا وصوابا . لم يكن للنظر بحكم دون حكم معنى أكثر من اتعاب الفكر والنفس . وتقطيع الزمان من غير فائدة .

ويدل عليه : أن القولين المتضادين في مسائل الاجتهاد . كالتحليل والتحريم . والايجاب والاسقاط . والتصحيح والإفساد . لا يخلو : اما أن يكونا صحيحين . أو فاسدين . أو أحدهما صحيحا . والآخر فاسدا . ولا يجوز أن يكونا صحيحين . لأن ذلك يوجب أن يكون الشيء الواحد حلالا وحراما . صحيحا فاسدا . حسنا قبيحا . وذلك مستحيل . ولا يجوز أن يكونا فاسدين . لأن ذلك يؤدي الى اجماع الأمة على الخطأ . فثبت أن أحدهما صحيح . والآخر باطل .

فان قيل : انما / ١٣٣ ـ أ / لا يجوز أن يكونا صحيحين في حق كل واحد . وأما في حق اثنين . فلا يمتنع .

ألا ترى أنه يحل أكل الميتة للمضطر . ويحرم على المختار . ويحل الفطر للمسافر . ويحرم على الحاضر ؟ فكذلك هاهنا . يجوز أن يكون الشيء الواحد حلالا في حق من أداه الاجتهاد الى تحليله . حراما في حق من أداه الاجتهاد الى تحريمه .

قلنا : هذا يجوز فيما ورد النص فيه على سبيل التفصيل والمخالفة . كما ذكروه في الميتة . في حق المضطر والمختار . والفطر في حق الحائض والمسافر . وأما فيما ورد الدليل فيه على سبيل الاطلاق والعموم . فلا يجوز .

ومعلوم أن ماورد من الدليل في هذه المسائل عام في حق جميع الناس . فلا يجوز أن يقتضي الحكم على سبيل التخصيص والتفصيل .

فان قيل : الدليل : الذي يدل على الحكم بظن المجتهد . فأما الأمارات فانها تقع متكافئة . وظن كل مجتهد يخصه . لا يتناول غيره .

قلنا : هذا خطأ . بل الدليل الكتاب والسنة . والقياس . قال الله تعالى : (فَإِنْ تنازعتم في شيء فَرُدُّوهُ الى الله والرَّسولِ)[١٦] . فرد (الى)[١٧] الكتاب . والسنة . والقياس . وقال ﷺ لمعاذ لما بعثه الى اليمن : « بم تقضي ؟ »[١٨] فذكر الكتاب . والسنة . والقياس . ولم يذكر الظن .

ولأن أهل العلم عند حدوث الحادثة لا يفزعون الا الى الكتاب . والسنة . والقياس . فدل على أنها هي الأدلة . دون الظن .

ولأنه لو كان هذا الدليل هو الظن . لما صح احتجاج أحد على أحد بالكتاب . والسنة . والقياس . لأن ذلك كله غير الدليل الذي يلزمه حكمه / ١٣٣ ـ ب / .

---

(١٦) النساء ٤ / ٥٩ ـ وانظر القرطبي (٥ / ٢٥٨) والآلوسي (٥ / ٦٥) .

(١٧) ليست في الأصل . ولعلها سقطت من الناسخ سهوا . وهي لا بد منها ليستقيم الكلام .

(١٨) مر تخريجه

ولأنه لو كان الدليل هو الظن . لاستوى العلماء والعامة في الحكم . لأنهم في الظن واحد .

فان قيل : لو كان الدليل ما ذكرتم . لوجب اذا نظر الحنفي فيما نظر فيه الشافعي من الدليل - أن يقع له ما وقع للشافعي .

قلنا : هذا يبطل بمسائل الأصول . فان كل واحد من الخصمين ينظر فيما ينظر فيه الآخر . فلا يقع له ما وقع لخصمه . ثم لا يدل على أنه ليس هناك دليل غير النظر .

ويرد هذا الدليل على وجه آخر . وهو أن تحليل الشيء وتحريمه . وافساده وتصحيحه . لا يجوز ورود الشرع به . ولو جاز ذلك . (لورد)[19] النص به فيقول : النبيذ حلال حرام . والنكاح بلا ولي باطل صحيح على هذه الصفة . ومالا يجوز ورود الشرع به . لم يجز أن يرد[20] عليه النظر والاجتهاد . بين صحة هذا أن النظر والاجتهاد نتيجة النص والاجماع . فاذا استحال أن يدل النص والاجماع على تحليل الشيء وتحريمه على الاطلاق . استحال أن يدل عليهما النظر والاجتهاد . اذ لا يجوز أن تدل نتيجة الشيء على مالا يدل عليه أصله .

فان قيل : انما استحيل ورود الشرع من جهة النص بالتحريم والتحليل . والافساد والتصحيح . في حق واحد . ومثله يستحيل من جهة النظر والاجتهاد . فأما في حق اثنين فلا يستحيل . ألا ترى أن النص قد ورد بتحليل الميتة للمضطر . وتحريمها على المختار . واحلال الفطر للمسافر . وتحريمه على الحاضر ؟ فكذلك هاهنا . يجوز أن يحل الشيء في حق مجتهد ويحرم في حق غيره . ويفسد العقد في حق مجتهد ويصح في حق غيره .

قلنا : نحن لا ننكر ورود الشرع بتحريم الشيء على شخص وتحليله لغيره

---

(١٩) في الأصل . « لما ورد » وهو تحريف من الناسخ . والا فلا يستقيم الكلام . والمثبت - والله أعلم - هو الصواب .

(٢٠) في الأصل يراد . والمثبت الصواب .

فيقضي فيه بحسب ما تقتضيه الدلالة من التفصيل والتخصيص . وانما ننكر ورود الشرع بتحليل الشيء وتحريمه . وافساد عقد وتصحيحه على سبيل الاطلاق والعموم . وذلك لا يجوز من / ١٣٤ ـ أ / جهة النص والاجماع . فكذلك لا يجوز من جهة النظر والاجتهاد .

واحتج المخالف : بأن الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ اختلفت في مسائل كثيرة . وحوادث شتى . وأقر بعضهم بعضا على الخلاف . ولم يظهر منهم في ذلك تبري ولا تغليظ في القول . ولو كان الحق في واحد . لما أقر بعضهم بعضا على ذلك . كما لم يقروا من أباح الخمر منهم على قوله . وأظهروا التغليظ . وتبرأ بعضهم من بعضهم . كما فعلوا ذلك في مانعي الزكاة . ولما لم ينقل عنهم في الفروع شيء من ذلك ، دل على أن كل مجتهد مصيب .

قلنا : اجماع الصحابة حجة عليكم . فانهم صرحوا على أن الحق في واحد وما سواه خطأ . وقد بينا ذلك فأغنى عن الاعادة .

وأما ترك التبري . والتغليظ في القول . حسب ما فعلوا في ترك الصلاة . فلا يدل على أن الجميع حق . كما أن ترك التبري والتغليظ بالقول على من فعل الصغائر من الذنوب . والمخالفة بينه وبين من ارتكب الكبائر منهم في ذلك . لا يدل على أن ذلك حق وصواب .

وعلى أن الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ اختلفت في مسائل أجمعوا فيها بعد الخلاف أن الحق في واحد . وما عداه باطل . كاختلافهم في مانعي الزكاة . ولم يظهروا التبري في حال الاختلاف . ولا التغليظ في القول على من خالف منهم . ثم لا يدل على أن الجميع حق وصواب .

ولأنه إنما يجب التبري والتغليظ فيما يعلم بطريق مقطوع به . وصرح بدليله . وانقطع عذر من خالف فيه . فيجب التغليظ عليه والتبري منه . كالأحكام التي ذكروها . فأما فيما يعلم بطريق . لا يقطع به . وكثرت فيه وجوه الشبه . وتزاحمت فيه صروف التأويل والترجيح . فلا يجب ذلك فيه . وما اختلفت فيه الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ من هذا القبيل . فلهذا تركوا فيه التبري والتغليظ .

قالوا : ولأنه لو كان الحق في واحد . لكان الله تعالى قد نصب عليه / ١٣٤ - ب / دليلا . ولو كان فعل ذلك لسقط عذر المخالف فيه . ولوجب أن يجعل كل من خالف ذلك آثما فاسقا . كما نقول في العقليات .

قلنا : كذا نقول . ان الله تعالى قد نصب على الحق دليلا . وأبان به خطأ المخالف ولكنه لا يأثم ولا يفسق . (لأن)[٢١] طريق المأثم والفسق الشرع . وقد ورد الشرع باسقاط الاثم عن المجتهد . وترك تفسيقه .

وعلى أنه يحتمل أن يكون قد اسقط عنه المأثم والفسق لخفاء الأدلة بكثرة وجود الشبه . فأكمل الله تعالى التفضل على المجتهد بأن أسقط عنه الاثم . وأثابه على قصده واجتهاده .

قالوا : لو كان الحق في واحد . لكان ينقض به كل حكم يخالفه كما قال الأصم[٢٢] وبشر المريسي. ولما قلتم : انه لا ينقض الحكم بخلافه . دل على أن الجميع حق وصواب .

والجواب : أنه ليس اذا لم ينقض الحكم الواقع بأحد القولين . دل على أنه حق وصواب .

ألا ترى أن من باع في حال النداء لم ينقض بيعه . ولا يدل أن ذلك حق وصواب .

ولأنه اذا لم ينقض الحكم لجواز أن يكون هناك آخر لم يؤده اجتهاده اليه . فلا يجوز الاقدام على بعضه .

وعلى أنه ان كان المنع من نقض الحكم دليلا على أن الكل حق . فوجوب

---

(٢١) ليست في الأصل . وهي لابد منها ليستقيم الكلام . ويوجد مكانها في الأصل « فكذلك » مضروب عليها .

(٢٢) هو عبد الرحمن بن كيسان . أبو بكر الأصم . المعتزلي . صاحب المقالات في الأصول . ذكره عبد الجبار الهمداني في طبقاتهم . وقال : كان من أفصح الناس . وأورعهم . وأفقههم . وله تفسير عجيب . ومن تلامذته ابراهيم بن اسماعيل بن عليه . (لسان الميزان ٣ / ٤٢٧) .

الانتقال الى غيره عند تغير الاجتهاد دليل على أن الحق واحد . فليس لهم أن يتعلقوا بترك النقض الا ولنا أن نتعلق بوجوب الانتقال عند تغير الاجتهاد .

وعلى أنه انما لم تنقض الأحكام لأن ذلك يؤدي الى أن لا يستقر لأحد ملك في الشرع . ولا يثبت به حق . لأنه متى حكم له حاكم بملك أو حق . جاء غيره فنقض ذلك . ويجيء آخر فينقض على الثاني . وعلى هذا أبدا . فلا يستقر لأحد ملك على شيء . وهذا فيه فساد عظيم .

قالوا : لو كان الحق في واحد . لما سوغ للعامي تقليد من شاء من العلماء .

قلنا : نحن لا نسوغ له تقليد من خالف الحق . بل نقول له . قلد عالما / ١٣٥ ـ أ / بشرط أن يكون مصيبا . كما نقول له : قلد عالما بشرط أن لا يخالف النص .

على أنا لو منعنا العامي أن يقلد إلا من معه الصواب . لم يجد الى معرفة ذلك سبيلا . الا بأن يتعلم الفقه . وفي ايجاب ذلك على كل أحد مشقة وفساد . فسمح له بتقليد الأوثق في نفسه .

قالوا : لو لم يكن كل مجتهد مصيبا . لما جاز استخلاف المخالفين في القضايا والأحكام . مع العلم بأنهم يحكمون بخلاف ما يعتقده المستخلف .

قلنا : نحن لا نستخلف من يعتقد في قضاياه مذهب نفسه فيحكم به . وانما نستخلف من هو من أهل الاجتهاد . يجدد اجتهاده في كل قضية . فيحكم بما يقتضيه الدليل .

قالوا : لا خلاف أن المجتهد اذا بذل وسعه في الاجتهاد . وطلب الحكم وجب عليه اعتقاد ما أداه الاجتهاد اليه . ومتى ترك ذلك استحق الذم . فلو لم يكن المأمور به ما أداه اجتهاده اليه . لما استحق الذم على تركه . واذا ثبت أن ذلك هو المأمور به . وجب أن يكون حقا وصوابا .

قلنا : لا نسلم أنه يجب عليه بالاجماع . وكيف يدعى الاجماع في هذا مع انكار مخالفته عليهم . ومنعهم منه . واظهار الاحتجاج على فساده ؟

ولو سلمنا ذلك تسليم نظر . لم يتم الدليل . لأنا انما نوجب ذلك بشرط الصحة والسلامة . فاذا أدى الى خلاف ذلك الحق نسبناه الى الخطأ . كما يجوز الرمي الى الهدف بشرط السلامة . فاذا أدى الى الهلاك نسبناه الى التفريط . وعلمنا خطأه فيه .

ثم هذا يبطل به اذا أداه الاجتهاد الى خلاف النص مع الجهل به . فانه مأمور بما أدى الاجتهاد اليه . ثم لا نقول بأن ذلك حق وصواب .

وعلى أن هذا حجة عليهم . لأنه متى أداه الاجتهاد الى شيء وقام الدليل عليه . لم يجز له اعتقاد غيره . ولو كان الجميع حقا وصوابا . لجاز تركه الى غيره . كما يجوز ترك العتق في كفارة اليمين الى الاطعام / ١٣٥ - ب / والكسوة . حيث كان الجميع مأمورا به . ولما لم يجز ذلك . دل على أن الحق في واحد . وما عداه باطل .

قالوا : ولأنه لا خلاف أن ترجيح الظواهر المتقابلة يجوز . لما(٢٣) لا يجوز أن يثبت الحكم بنفسه . وهذا يدل على أن دليل الحكم هو الذي وقع له المقابلة . وأنه اذا تعارض ظاهران . فقد قام دليل كل واحد من الخصمين على الحكم . فدل على أن الجميع حق .

قلنا : لا نسلم . فانه لا يرجح عندنا أحد الدليلين على الآخر الا بما يجوز أن يجعل دليلا عند الكشف والتقرير .

وعلى أن هذا هو الحجة عليهم . فانه لو كان الجميع (صوابا)(٢٤) . لما طلب تقديم أحد اللفظين على الآخر بضروف من الترجيح . ولما عدلوا عند التقابل الى الترجيح . دل على أنه لا يجوز أن يكون ما اقتضاه الظاهر أن الجميع(٢٥) حق .

قالوا : ولأن أدلة الأحكام في مسائل الخلاف تقع متكافئة . ليس فيها ما يقتضي القطع .

ألا ترى أن كل واحد من الخصمين يمكنه أن يتأول دليل خصمه بضرب من الدليل . ويصرف عن ظاهره بوجه من الدليل . بحيث لا يكون لأحد منهما على الآخر مزية في البناء والتأويل ؟ فوجب أن يكون الجميع حقا وصوابا .

---

(٢٣) كذا في الأصل . والأولى « بما » لما سيأتي . وكما هو واضح من السياق .

(٢٤) في الأصل « خطأ » وهو من سهو الناسخ . والمثبت الصواب . لأنه لا قائل بأن الجميع خطأ . والكلام مع المصوبة .

(٢٥) في الأصل « جميعا حق » والأصوب ما أثبتناه .

قلنا : لا نسلم أنهما يتساويان في البناء والتأويل . بل لا بد أن يكون لأحدهما على الآخر مزية في البناء والترتيب . والاستعمال والترجيح . ولهذا اذا تناظر الخصمان بان لمن يحضر ممن يعتقد أن كل مجتهد مصيب أن أحد الكلامين أظهر من الآخر .

وعلى أن هذا لو كان دليلا على أن كل مجتهد مصيب في الفروع . لوجب أن يجعل دليلا على أن كل مجتهد مصيب في الأصول . فان الأشعرية . والمعتزلة . اذا تكلموا في مسألة تخليد الفساق . استدل كل واحد منهم بظاهر القرآن . ويتأول ظاهر خصمه بضرب من الدليل . وكذلك في مسألة اثبات الرؤية . وخلق الأفعال . وكثير من مسائلهم . ثم لا يقال : ان الحق في جميع ذلك . فان الظواهر فيها متعارضة . والتأويلات فيها متقابلة . فكذلك في مسألتنا .

قالوا : ولأن حمل الناس على مذهب واحد . يؤدي الى التضييق . / ١٣٦ ـ أ / فوجب أن يجعل الجميع حقا ليتوسع الناس فيها .

قلنا : لو كان هذا دليلا على أن الجميع حق . لوجب على أن لا يلزم العمل بما ورد به النص والاجماع من الأحكام المغلقة[٢٦]. لأن في ذلك تغليظا وتشديدا . ولما بطل هذا بالاجماع . بطل ما ذكروه أيضا .

ولأن المصلحة في الشرع لا تتعلق بما يميل اليه الطبع حتى يبني الأمر فيه على ما يميل الطبع اليه . بل المصلحة متعلقة بما حكم الله عز وجل به . فيجب أن يطلب ذلك بالدليل .

وعلى أنا نقلب هذا عليهم فنقول . حمل الناس على قول واحد نفع[٢٧] لهم وأصلح . فانهم يتوفرون على طلبه وتمييزه من غيره . فيتوفر أجرهم . ويعظم ثوابهم . فيجب أن يجعل الحق في واحد .

---

(٢٦) أي التي لا يجوز فيها الاجتهاد والله أعلم . وهو استعمال غريب .

(٢٧) كذا في الأصل . والأولى « أنفع » ولعل الهمزة سقطت من الناسخ .

مسألة (٣)

لا يجوز أن يتكافأ دليلان في الحادثة ، بل لا بد أن يكون لأحدهما مزية على الآخر وترجيح [١] **.**

وقال أبو علي ، وأبو هاشم [٢] **: يجوز أن يتكافأ دليلان في الحادثة ، فيتخير المجتهد عند ذلك ، فيعمل بما شاء** [٣] **.**

لنا : أن المسألة مبنية على أن الحق في قول المجتهدين في واحد . وما عداه باطل . وقد دللنا على ذلك . واذا ثبت هذا . لم يجز أن تتكافأ فيه الأدلة . كالعقليات .

واحتج المخالف : بأن الحادثة قد تأخذ شبها من أصلين . فيكون شبهها بكل واحد منهما كشبهها بالآخر . من غير أن يكون لأحد الشبهين مزية . فدل على جواز ذلك .

قلنا : لا نسلم . بل لا بد من ضرب من الترجيح يقترن بأحدهما . ودليل يدل على تقديم أحدهما على الآخر . فلا يصح ما ادعوه .

---

(١) وهو مذهب الامام أحمد بن حنبل . وأبي الحسن الكرخي . ونقله ابن السمعاني عن الفقهاء ونصره . الاحكام (٤ / ١٧١) ورفع الحاجب .

(٢) وهو اختيار القاضي أبي بكر الباقلاني . والغزالي . وابن الحاجب . والآمدي. وانظر الاحكام (٤ / ١٧١) والمنتهى لابن الحاجب (ص / ١٦٠) والمستصفى (٢ / ٢٩٣) بولاق .

(٣) ظاهر كلام الغزالي أن الخلاف في تعادل الأمارتين انما يأتي على قول المصوبة . وأما المخطئة فلا يأتي هذا على قولهم . لأن الحق عندهم في واحد . على ما فهمه ابن السبكي عنه في الابهاج (٣ / ١٣٣) ورفع الحاجب . وانظر المستصفى (٢ / ١١٨) (٢ / ٣٩٣) بولاق .

مَسْأَلَةٌ (٤)

تخريج الشافعي ـ رضي الله عنه ـ المسألة على قولين جائز .

وذهب من لا يعتد بخلافه[١] : ان[٢] ذلك لا يجوز .

وربما قالوا : ان ذلك لا يجوز من جهة أنه لا يجوز أن يعتقد المجتهد في الحادثة قولين متضادين ، ولا سيما على قوله : ان الحق من قول المجتهدين في واحد ، وما عداه باطل .

/ ١٣٦ ـ ب / وربما قالوا : ان تخريج المسألة على قولين يدل على نقصان الآلة ، وقلة العلم ، حتى لم يعرف الحق من القولين ، ويحتاج أن يخرج المسألة على قولين[٣] .

وهذا خطأ .

---

(١) وفي نسخة « بعض المخالفين » أشار اليها في هامش الأصل .

(٢) كذا في الأصل .

(٣) قال ابن السبكي في الابهاج (٣ / ١٣٥) عما وقع للشافعي في المسألة من قولين : وذلك من الأدلة الواضحة على علو شأنه في العلم والدين في الحالتين . أما الدليل على العلم فانه كلما زاد المجتهد علما وتدقيقا . وكان نظره أتم تنقيحا وتحقيقا . ووقوفه على الأدلة المزدحمة مستقيما . وادراك وجه الازدحام فيها وكيفية الانفصال عنها عظيما . تكاثرت الاشكالات الموجبه للتوقف لديه . وتزاحمت المعضلات بين يديه »ا هـ .

قال الإسنوي في نهاية السول (٣ / ١٣٧) . وأما في الدين ـ أي دليل ذلك منه على التدين ـ فلأنه لما لم يظهر له وجه الرجحان . صرح بعجزه عما هو عاجز فيه . ولم يستنكف من الاعتراف بعدم العلم . وقد نقل الاعتراف بذلك عن عمر أيضا . وعده المسلمون من مناقبه ا هـ .

ثم قال ابن السبكي : وقد عاب القولين على الشافعي من لا خلاق له . وأتى بزخرف من القول زكاه ونمقه . وذلك لنقصان . وقصور . وحسد كامن في الصدور . وقال في العلماء قولا كبيرا .=

لأن ما ذكر عن الشافعي - رحمه الله - فيه قولان. على وجوه ليس في شيء منها ما يتوجه عليه اعتراض:

فمنها: أن يذكر قولا في القديم. ثم يذكر قولا آخر في الجديد. فيكون مذهبه الثاني منهما. والأول مرجوع عنه. ويكون القولان له - رحمه الله - كالروايتين عن الامامين أبي حنيفة. ومالك. وسائر الفقهاء رحمهم الله.

ومنها: أن يذكر قولين. ثم يدل على تصحيح مذهبه منهما. بأن يقول: «هذا أشبه بالحق. وأقرب الى الصواب». أو يفسد الآخر. ويقول: «هو مدخول فيه. أو منكسر» فيبين أن مذهبه هو الآخر. أو يفرع على أحدهما ويترك الآخر. فيعلم أنه هو المذهب. فما كان منه على هذه الوجوه. لا اعتراض عليه فيه. لأنه لم يجمع بين القولين في الاختيار. فينسب الى أنه اعتقد قولين متضادين في مسألة واحدة. ولا توقف عن القطع بأحدهما فيقال: انه قصر عن ادراك الحق.

فان قيل: اذا كان مذهبه أحد القولين على ما ذكرتم. فما الفائدة في ذكر القولين؟

قلنا: انما ذكر ذلك ليعلم أصحابه طرق العلل. واستخراجها. والتمييز بين الصحيح من الفاسد من الأقاويل. وهذه فائدة كبيرة. وغرض صحيح. وقد يكون من ذلك ما ينص فيه على قولين ولا يبين مذهبه منهما. قال القاضي أبو حامد: «ولا نعرف له ما هذا سبيله الا في ست عشرة مسألة. أو سبع عشرة مسألة». فهذا أيضا لا اعتراض عليه فيه. لأنه لم يذكرهما على أنه معتقد لهما. وكيف يقال هذا وهما

=وفاه بألسنة حداد سيصلى سعيرا. ونحن لا نحفل بكلمه. ولا نقول بكلامه. ولا نرى أن يشتمل مثل هذا الشرح على مثل ذلك الهذيان. ونكتفي بما صنفه أصحابنا قديما وحديثا في نصرة القولين. ونحيل الفطن على ذهنه. والبليد على الوقوف عليها» اهـ ثم استطرد في ذكر من سبق الشافعي لمثل هذا كأبي بكر وعمر - رضي الله عنهما - ورد بعض الاعتراضات الواردة عليه في هذه المسألة. فانظر الابهاج (٣ / ١٣٥).

وقال في رفع الحاجب عن ابن الحاجب (٢ / ق ٣٨٦ - ب): «وأما قولا الشافعي فقد عرفت محاملها. وقد بسط الأصحاب القول في ذلك. وصنف القاضي. والماوردي. وسليم الرازي. والروياني. والغزالي. فيه ما تقر عين الناظر. وأحسن القول فيه أيضا ابن السمعاني في القواطع. فلينظره من أراد» ا هـ.

وانظر اللمع (ص / ٧٤) والاحكام (٤ / ١٧٣) والمنتهى لابن الحاجب (ص / ١٦١).

قولان منصوصان . وانما ذكرهما لأن الحادثة تحتمل عنده هذين القولين . ولم يرجح بعد احدهما على الآخر . فذكرهما / ١٣٧ ـ أ / ليطلب منهما الصواب . فأدركه الموت قبل البيان . وليس في ذلك نقض على المجتهد . بل يدلك ذلك على غزارة علمه . وكمال فضله . حين تزاحمت عنده الأصول . وترادفت الشبه . حتى احتاج الى التوقيف الى أن ينكشف له وجه الصواب منهما . فيحكم به .

فان قيل : اذا لم يبن له الحق من القولين . ولم يكن مذهبه القولين . فما الفائدة في ذكر القولين ؟

قلنا : فائدته أن الحق في واحد من هذين القولين . غير خارج منهما . وأن ما عداهما من الأقاويل باطل . وفي ذلك فائدة كثيرة . وغرض صحيح . ولهذا جعل أمير المؤمنين عمر ـ رضي الله عنه ـ الأمر شورى في ستة . ولم ينص على واحد بعينه ليبين أن الإمامة لا تخرج منهم . ولا تطلب من غيرهم . فكذلك هاهنا .

* * *

مَسْأَلَة (٥)

اذا ذكر في القديم قولا ، ثم ذكر في الجديد غيره ، فمذهبه هو الثاني ، والأول مرجوع عنه .

ومن أصحابنا من قال : لا يكون رجوعا عن الأول ما لم يصرح بالرجوع .

لنا : أنهما قولان متضادان فالثاني منهما ترك الأول . كما تقول في النصين المتضادين عن النبي ﷺ .

ولأنه اذا أفتى في القديم باحلال شيء . ثم أفتى في الجديد بتحريمه . فقد أفتى ببطلان الأول . فلا يجوز أن يكون ذلك قولا له . كما لو صرح بالرجوع عنه .

واحتج المخالف : بأنه يجوز أن يجمع بين القولين في حالة واحدة . ويكونا قولين له . فكذلك يجوز أن يذكر القولين في وقتين . ويكون ذلك قولين له .

قلنا : اذا ذكر في موضع واحد قولين . لم يمكن أن يجعل أحدهما رجوعا عن الآخر . فيحمل ذلك على أنه ذكرهما (لينظر)[1] بهما . وفي مسألتنا ذكر أحدهما بعد الآخر . فجعل الثاني رجوعا عن الأول . يدل عليه : أن صاحب الشرع لو ذكر قولين / ١٣٧ - ب / متضادين في وقت واحد . لم يجعل أحدهما ناسخا للآخر . بل يجمع بينهما . ويرتب أحدهما على الآخر . ولو أنه ذكر ذلك في وقتين مختلفين جعل الثاني ناسخا للأول . كذلك في مسألتنا .

---

(١) في الأصل « لنتطرق » ولم أجد للقاف أى معنى . ولعلها مقحمة من الناسخ سهوا . وانظر اللمع (ص / ٧٥) والاحكام (٤ / ١٧٣) .

مَسْأَلَةٌ (٦)

اذا نص الشافعي ـ رحمه الله ـ في مسألة على قولين ، ثم أعاد المسألة وذكر فيها أحد القولين ، أو فرع على أحد القولين ، كان ذلك اختيارا للقول المعاد ، والقول المفرع عليه في قول المزني ـ رحمه الله .

ومن أصحابنا من قال : ليس في ذلك دليل على الاختيار .

لنا : أن الظاهر أن مذهبه هو الذي أعاده . أو[1] فرع عليه . لأنه لو كان مقيما على القولين لأعادهما وفرع عليهما . ولما أفرد أحدهما بالاعادة والتفريع . دل على أنه هو الذي يذهب اليه ويختاره من القولين .

واحتج المخالف : بأنه يجوز أن لا يعيد أحد القولين اكتفاء بما عرف له من القولين . ويجوز أن يفرع على أحدهما . على معنى أن هذا القول أوضح . فلا يكون ذلك اختيارا له قطعا .

قلنا : يحتمل ما ذكروه . ولكن الظاهر ما قلناه . ولأن الانسان لا يفتي الا بما ذهب اليه . ولا يفرع الا على مذهبه .

* * *

(١) في الأصل « أ » فقط باسقاط الواو سهوا من الناسخ . وانظر اللمع (ص / ٧٥) والاحكام (٤ / ١٧٤) .

مسألة (٧)

اذا نص - رحمه الله - في مسألة على حكم، ونص في غيرها على حكم آخر، وأمكن الفصل بين المسألتين، لم ينقل جواب احداهما الى الأخرى، بل تحمل كل واحدة منهما على ظاهرها.

ومن أصحابنا من قال: ينقل جواب كل واحدة منهما الى الأخرى، فيخرج المسألتين على قولين[١].

لنا: ان القول: انما يجوز أن يضاف الى الانسان اذا قاله أو دل عليه بما يجري مجرى القول. فأما ما لم يقله ولم يدل عليه فلا يحل أن ينسب اليه.

ولأن الظاهر أن مذهبه في احدى المسألتين خلاف مذهبه في الأخرى. لأنه نص فيهما على المخالفة. فلا / ١٣٨ - أ / يجوز الجمع بين ما خالف.

واحتج المخالف: بأنه لما نص في احدى المسألتين على قول. وفي نظائرها على غيره. وجب أن تحمل احداهما على الأخرى.

ألا ترى أن الله تعالى لما نص في كفارة القتل على الإيمان. وأطلق في كفارة الظهار. قسنا احداهما على الأخرى. واعتبرنا الإيمان فيهما. كذلك هاهنا.

قلنا: نص على الإيمان في احدى الكفارتين. وأطلق في الأخرى. فقسنا ما أطلق على ما قيد. (و)[٢] في مسألتنا صرح في كل واحدة من المسألتين بخلاف الأخرى. فلا يجوز حمل احداهما على الأخرى. كما تقول في صيام الظهار والتمتع. لما نص على التتابع في احداهما. وعلى التفريق في الأخرى[٣]. لم يجعل حمل احدهما على الآخر

---

(١) انظر اللمع (ص / ٧٥) والاحكام (٤ / ١٧٥).

(٢) ليست في الأصل. وهي لابد منها.

(٣) في الأصل « في الآخرة ».

مَسْأَلَة (٨)

لا يجوز أن ينسب الى الشافعي ـ رضي الله عنه ـ ما يُخَرَّجُ على قوله فيجعل قولا له[١] .

ومن أصحابنا من قال : يجوز .

لنا : هو أن قول الانسان ما نص عليه . أو دل عليه بما يجري مجرى النص . وما لم يقله . ولم يدل عليه . فلا يحل أن يضاف اليه . ولهذا قال الشافعي ـ رحمه الله ـ « ولا ينسب الى ساكت قول »[٢] .

واحتج المخالف : بأن ما اقتضاه قياس قوله . جاز أن ينسب اليه . كما ينسب الى الله عز وجل . والى رسوله ما دل عليه قياس قولهما .

قلنا : ما دل عليه القياس في الشرع . لا يجوز أن يقال : إنه قول الله عز وجل . ولا قول رسول الله ﷺ . وانما يقال : ان هذا دين الله . ودين رسوله عليه السلام . بمعنى أنهما دلا عليه . ومثل هذه الاضافة لا تصح في قول الى الشافعي . فسقط ما قالوه .

قالوا : لا خلاف أنه لو قال فيمن باع شقصا مشاعا من دار : « ان للشفيع فيه الشفعة » . كان ذلك قوله في الأرض . والبستان . والحانوت . وان لم يذكرهما . فكذلك هاهنا / ١٣٨ ـ ب / .

قلنا : انما جعلنا قوله في الدار قوله في سائر ما ذكرتم من العقار . لأن طريق الجميع متساوية . والفرق بين الدار وغيرها لا يمكن . فجوابه في بعضها جوابه في الجميع . وكلامنا في مسألتين يمكن الفرق بينهما . فأجاب في احداهما بجواب . فلا يجوز أن يجعل ذلك قوله في الأخرى .

---

(١) انظر ما كتبه النووي حول هذا في المجموع (١ / ١٠٧) والشربيني في مغني المحتاج (١ / ١٢) والرملي في النهاية (١ / ٤٣) وكلهم مع الجمهور على ما قاله الشيرازي هنا .

(٢) انظر اختلاف الحديث للامام الشافعي بهامش الجزء السابع من الأم (٧ / ١٤٣) ط بولاق .

مَسْأَلَة (٩)

اذا قال الشافعي - رحمه الله - في مسألة بقول ، ثم قال : ولو قال قائل بكذا كان مذهبا - لم يجز أن يجعل ذلك قولا له .

ومن أصحابنا من جعل ذلك قولا له .

لنا : أن قوله : ولو قال قائل بكذلك كان مذهبا . ليس فيه دليل على أنه مذهبه . وانما هو إخبار عن بيان احتمال المسألة لما فيها من وجوه الاجتهاد . فلا يجوز أن يجعل له هذا القول قولا .

واحتجوا : بأن قوله : ولو قال قائل بكذا كان مذهبا . ظاهر أنه يحتمل هذا القول . ويحتمل ما ذكروه[1] . فصار كما لو قال : هذه المسألة تحتمل قولين .

والجواب : أن أكثر ما فيه أنه دل على ذلك . فيحتمل في الاجتهاد . وهذا لا يدل على أنه مذهب له .

ألا ترى أنا نقول أبدا في مسائل الخلاف : هذه مسألة يسوغ فيها الاجتهاد . ثم لا يقتضي ذلك أن تكون تلك المذاهب أقوالا له .

* * *

(١) كذا في الأصل . والأولى « ما ذكره » . وانظر اللمع (ص / ٧٥) .

مسألة (١٠)

يجوز الاجتهاد بحضرة النبي ﷺ[١] .

ومن أصحابنا من قال : لا يجوز ، وهو قول بعض المتكلمين .

ومن الناس من قال : يجوز بالإذن ، ولا يجوز بغير الإذن[٢] .

لنا : أن النبي ﷺ أمر سعد بن معاذ أن يحكم في بني قريظة باجتهاده وهو حاضر[٣] .

وروى أنه أمر عمرو بن العاص أن يحكم بين نفسين . على أنه من أصاب فله عشر حسنات . فقال : يا رسول الله أجتهد وأنت حاضر ؟ فقال : « نعم »[٤] . فدل على جواز ذلك .

ولأن ما جاز الحكم فيه في غيبة رسول الله ﷺ . جاز الحكم به / ١٣٩ ـ أ / في حضرته[٥] . كالكتاب والسنة .

---

(١) أما الاجتهاد بعده عليه الصلاة والسلام فقد اتفق على جوازه . وما اختاره الشيرازي هنا هو رأي الجمهور . وانظر الاحكام (٤ / ١٥٢) والمنتهى لابن الحاجب (ص / ١٥٧) واللمع (ص / ٧٥) .

(٢) وقيل : يجوز الاجتهاد للغائبين عنه عليه السلام . دون من بحضرته . الاحكام (٤ / ١٥٢) والابهاج (٣ / ١٧٤) .

وقيل : يجوز للغائبين ان كانوا من القضاة والولاة دون غيرهم .

(٣) انظر قصة تحكيم سعد بن معاذ في بني قريظة في جميع كتب السيرة نخص منها سيرة ابن هشام (٣ / ١٩٢) عيون الأثر (٢ / ٦٨) سيرة ابن كثير (٣ / ٢٣٢) الدرر في اختصار المغازي والسير لابن عبد البر (ص / ١٩٠) جوامع السيرة لابن حزم (ص / ١٩٢) .

(٤) هذا الحديث ساقه الآمدي في الاحكام (٤ / ١٥٣) والاسنوي في منتهى السول (٣ / ١٧٥) ولكن قال ابن حزم في الاحكام (٥ / ٦٩٨) والحديث ساقط لأنه منقطع لا يتصل .

(٥) في الأصل بعد هذا قوله « ﷺ جاز الحكم به في حضرته » وهو تكرار من الناسخ .

ولأنه اذا جاز الاجتهاد في غيبة رسول الله ﷺ وخطؤه لا يستدرك . فبحضرته أولى . لأنه اذا أخطأ استدرك خطأه . فيحضر وينبه عليه .

احتجوا : بأن الحكم بالاجتهاد يعلم بغالب الظن . فلا يجوز مع امكان الرجوع الى العلم والقطع .

والجواب : أنه لا يمتنع أن يحكم الحاكم بغلبة الظن . وان أمكن الرجوع الى العلم .

ألا ترى أنه يجوز العمل بخبر الواحد وان أمكنه الرجوع الى خبر جماعة يقع العلم بخبرهم ؟ فكذلك يجوز له أن يحكم بما بلغه عن رسول الله ﷺ قديما . وان أمكنه الرجوع الى قوله فيقطع بصحته .

وعلى أن الحكم بحضرته بالاجتهاد . حكم بالعلم . لأنه ان أخطأ منعه . فيجب أن يجوز ذلك[٦] .

* * *

(٦) وانظر هذه المسألة في المستصفى (٢ / ٣٥٤) بولاق . وفواتح الرحموت (٢ / ٣٧٤) والابهاج ونهاية السول (٣ / ١٧٣) .

مسألة (١١)

كان للنبي ﷺ أن يجتهد في الحوادث ويحكم فيها بالاجتهاد ، وكذلك سائر الأنبياء عليهم السلام [١] .

ومن أصحابنا من قال : ما كان له ذلك ، وبه قال بعض المعتزلة [٢] .

لنا : قوله عز وجل : (لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بما أَرَاكَ اللهُ) [٣] . ولم يفرق بين ما أراه بالنص أو بالاجتهاد .

ولأن داود وسليمان ـ عليهما السلام ـ حكما باجتهادهما [٤] . ولم ينكر الله عز وجل عليهما . فدل على جوازه .

ولأن القياس دليل عن الله عز وجل في الاحكام . فجاز لرسوله ﷺ أن يستفيد الحكم من جهته . كالكتاب .

---

(١) وهذا هو مذهب الشافعي . وأكثر أصحابه . وأحمد . والقاضي عبد الجبار . والقاضي أبو يوسف . وأبو الحسين البصري . الاحكام (٤ / ١٤٣) الابهاج (٣ / ١٦٩) .

ثم القائلون بالجواز منهم من قال بالوقوع كالشيرازي . والآمدي . وابن الحاجب . ومنهم من أنكر الوقوع . قال ابن السبكي : وتوقف المحققون . الابهاج (٣ / ١٦٩) .

(٢) كأبي علي الجبائي . وابنه أبي هاشم . الإحكام (٤ / ١٤٣) .

ومن الناس من جوزه في أمور الحرب دون غيرها كالأحكام الشرعية . الاحكام (٤ / ١٤٣) . وشذ قوم فذهبوا الى امتناع جواز الاجتهاد عليه ـ عليه السلام ـ عقلا . الابهاج (٣ / ١٦٩) .

هذا وفي كتب الأحناف أنهم لا يجيزونَ الاجتهاد له عليه السلام ما دام راجيا للوحي . اذ هو مأمور بانتظاره . انظر تيسير التحرير (٤ / ١٨٣) وانظر المستصفى (٢ / ٣٥٥) بولاق . والمنتهى لابن الحاجب (ص / ١٥٦) وفيه اضطراب في نسبة الأقوال لقائليها .

(٣) النساء ٤ / ١٠٥ . وانظر القرطبي (٥ / ٣٧٥) .

(٤) في قوله تعالى « وداودَ وسُليمانَ إِذْ يحكمانِ في الحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فيه غَنَمُ القومِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شاهدين . ففهمناها سليمان » .

ولأن القياس استنباط معنى الأصل . ورد الفرع اليه . والنبي عليه السلام أعلم بذلك من غيره . فهو أولى .

ولأن النبي ﷺ اذا قرأ الآية . وعرف منها الحكم وعلة الحكم . لم يخل : اما انه يعتقد / ١٣٩ ـ ب / ما تقتضيه العلة . أو لا يعتقد ذلك .

فان اعتقد ذلك . فهو عمل بالاجتهاد . وصار الى ما قلناه .

وان لم يعتقد . صار مخطئا . وذلك منفي عنه .

ولأن الاجتهاد موضع لرفع المنازل . والزيادة في الدرجات . وأحق الناس بذلك رسول الله ﷺ . فوجب أن يكون له مدخل فيه .

واحتجوا بقوله تعالى : (وما يَنْطِقُ عَنِ الهَوَىٰ . إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوْحَى)[٥]. فدل على أنه لا يحكم الا عن وحي .

والجواب : أن الحكم بالاجتهاد حكم عن وحي . وليس من الهوى . لأن الهوى ما تهواه النفس وتشتهيه من غير دليل . فقد قلنا بموجب الآية .

قالوا : الاجتهاد طريقه الظن . وهو قادر على اظهار الحكم على جهة العلم والوحي . فلا يجوز أن يصير الى الظن . ولهذا لا يجوز الاجتهاد في طلب القبلة لمن عاينها . حيث قدر على الادراك من جهة العلم .

قلنا : انما يحكم عند انقطاع الوحي . والوحي متعذر في حالة الحكم . فيجب أن يجوز له الاجتهاد .

وعلى أن اجتهاده عليه السلام مقطوع بصحته . لأنه معصوم من الخطأ في الاحكام . فلا يكون حكمه بالاجتهاد غلبة ظن . بل هو حكم عن علم وقطع .

قالوا : ولأن من خالف رسول الله ﷺ في حكمه صار كافرا . فلو جوزنا له أن يحكم بالاجتهاد لم يمكن تكفير من خالفه فيه . لأن الاجتهاد طريقه الظن . فلا يجوز أن يكفر من خالفه فيه . ولهذا لما نزل باجتهاده في بعض المنازل . خالفه بعض

---

(٥) النجم ٥٣ / ٣ . ٤ . وانظر تفسير القرطبي (١٧ / ٨٢) .

أصحابه . فقيل له في ذلك فرحل عنه . وقد أجمعت الأمة على تكفير من خالفه في الحكم . فدل على أنه لا يجوز له أن يحكم من طريق الاجتهاد .

الجواب : أنا نكفر من خالفه في الأحكام .

وقولهم : إنه لا يمكن تكفيره فيما طريقه الظن . غير صحيح . لأن ما يحكم به النبي ﷺ مقطوع بصحته وان كان عن اجتهاده . لأنه معصوم فيه عن الخطأ . محروس عن الزلل . ويخالف هذا ما ذكروه في أمر المنزل . لأن ذلك من أمور الدنيا . وقد روى عن النبي ﷺ أنه قال : « أنتم أعرف بأمر دنياكم . وأنا أعرف بأمر دينكم »(٦) .

قالوا : ولأن النبي عليه السلام كان يسأل عن أشياء فيتوقف فيها الى أن يرد الوحي . كالظهار . واللعان . ولو جاز الاجتهاد . لما توقف .

والجواب : أنه انما يجوز له أن يجتهد فيما له أصل من الكتاب . فيحمل غيره عليه من طريق الاجتهاد . وأما فيما لا أصل له فلا سبيل الى الاجتهاد . وأما الظهار واللعان . فلم يكن لهما أصل في القرآن فيجتهد في حكمهما . فلذلك(٧) انتظر النص .

وعلى أنه ان كان قد توقف فيما ذكروه . فقد اجتهد في مواضع .

الا ترى أنه قضى في أساري بدر بالفداء من جهة الاجتهاد . وقضى في بني قريظة بالاجتهاد . فقتل من أنبت منهم واسترق من لم ينبت . فليس لهم أن يتعلقوا بما ذكروه . الا ولنا أن نتعلق بما ذكرناه .

قالوا : ولأن الاجتهاد رد الشيء الى نظيره . وللنبي عليه السلام أن يخالف بين المتفقين في الحكم ويترك موجب القياس . واذا كان كذلك . لم يكن للقياس في حقه معنى .

والجواب : أن تقدير هذا الدليل حجة عليهم . لأنه اذا جاز أن يخالف بين متفقين ويحكم بما خالف القياس . فلأن يجوز له أن يحكم بما يقتضيه القياس أولى .

على أنا لا نسلم هذا الأصل . فانه عليه السلام لا يجمع بين مختلفين . ولا يفرق بين متفقين الا عن نص أو معنى مستنبط من النص . واذا ثبت هذا . سقط ما قالوه .

(٦) الحديث أخرجه مسلم في الفضائل ١٤١ . وابن ماجه في الرهون ٢٤٧١ . وأحمد في المسند (٥ / ١٦ . ٢٦٨ ـ ٦ / ١٢٨) . والحديث ورد في تلقيح النخل .

(٧) في الأصل فكذلك وهو تحريف . والمثبت الصواب .

مسألة (١٢)

يجوز الخطأ على رسول الله ﷺ في اجتهاده ، الا أنه لا يقر عليه ، بل ينبه عليه[١] .

ومن أصحابنا من قال : لا يجوز عليه الخطأ[٢] .

لنا : قوله عز وجل : (عفا اللهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ / ١٤٠ ـ أ / لَهُمْ)[٣] . وهذا يدل على أنه كان قد أخطأ في الاذن لهم .

وأيضا قوله في أهل بدر لما فاداهم : (لَوْلا كِتابٌ مِنَ اللهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فيما أَخَذْتُمْ عذابٌ عَظِيْمٌ)[٤] فقال عليه السلام : « لو نزل من السماء عذاب ما نجا منه الا ابن الخطاب »[٥] . فدل على أنه كان أخطأ بالفداء .

ولأنه يجوز عليهم[٦] السهو والنسيان في أفعاله[٦] . فجاز الخطأ عليه في اجتهاده . كآحاد الأمة .

---

(١) ونقل الآمدي هذا المذهب عن أكثر أصحابه . والحنابلة . وأصحاب الحديث . والجبائي . وجماعة من المعتزلة . واختاره هو وابن الحاجب . الاحكام (٤ / ١٨٧) وانظر المنتهى لابن الحاجب (ص / ١٦٢) واللمع (ص / ٧٦) .

(٢) والى هذا ذهب الامام الرازي . والبيضاوي . واختاره ابن السبكي . وأطنب في نصرته . وشنع على من قال بخلافه . قال في الابهاج (٣ / ١٧٢) بعد أن صوب القول بأنه لا يخطئ : وأنا أطهر كتابي أن أحكى فيه قولا سوى هذا القول . بل لا نحفل به ولا نعبأ .

(٣) التوبة ٩ / ٤٣ . وانظر القرطبي (٨ / ١٥٤) .

(٤) الأنفال ٨ / ٦٨ . وانظر القرطبي (٨ / ٥٠) والآلوسي (١٠ / ٦٤)

(٥) انظر تفسير ابن كثير (٢ / ٣٢٤) . والقرطبي (٨ / ٤٧) لتقف على ماجرى لأسرى بدر . والخلاف الذي وقع في أمرهم .

(٦) كذا في الأصل . وصوابها « عليه » .

واحتجوا : بأن تجويز الخطأ عليه يوجب التوقف في قوله . والشك عند سماعه . وذلك فسق[7] . ولهذا قال الله تعالى : (ثُمَّ لا يَجِدُوا في أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مما قضيت ويسلموا تسليما)[8] .

والجواب : أن تجويز الخطأ لا يوجب التوقف في قوله .

ألا ترى أن المفتي منا يجوز عليه الخطأ في اجتهاده . ثم لا يجوز التوقف في قوله . ولا الشك عند سماعه ؟

وليس لقائل أن يقول : ان تجويز الخطأ عليه[9] يوجب التوقف في قوله . ولا الشك عند سماعه . فيجب أن يكون منزها عن الخطأ . فكذلك هاهنا[10] .

قالوا : اذا كانت الأمة معصومة من الخطأ . فلأن يكون رسول الله ﷺ معصوما منه أولى .

قلنا : هذه دعوى لا دليل عليها . لأنه ليس اذا كانت الأمة معصومة عن الخطأ . وجب أن يكون النبي عليه السلام بذلك أولى . وما الذي يدل على ذلك .

ثم نقول لهم : ما أنكرتم على من يقول : ان الأمة انما عصمت لانقطاع الوحي عنها . فلو جوزنا عليها الخطأ في اجتهادها استمر ذلك . ولم يكن للناس من يبين لهم الخطأ . فيحكمون في دين الله بغير حكمه . وهذا لا يجوز . وليس كذلك الرسول عليه السلام . فان الوحي غير منقطع عنه . فاذا أخطأ في اجتهاده عرف ذلك . ونبه . فلا يؤدي الى أن يحكم في دين الله تعالى بغير حكمه . فافترقا .

* * *

---

(٧) في الأصل « بسق » وهو تصحيف .

(٨) النساء ٤ / ٦٥ . وانظر القرطبي (٥ / ٢٦٦) .

(٩) أي المفتي .

(١٠) أي النبي عليه السلام .

مَسْأَلَةٌ

استصحاب[1] حكم الاجماع في موضع الخلاف ليس بدليل[2] .

وقال المزني ، وأبو ثور ، وداود[3] ، والصيرفي[4] ، هو دليل .

لنا : أن موضع الخلاف غير موضع الاجماع . فلا يجوز الاحتجاج بالاجماع من غير / ١٤١ ـ أ / علة . كما لو وقع الخلاف في مسألة لا يجوز الاحتجاج فيها بالاجماع في مسألة أخرى .

---

(١) الاستصحاب : « هو عبارة عن الحكم بثبوت أمر في الزمان الثاني بناء على ثبوته في الزمان الأول » نهاية السول (٣ / ١١٣) .

وقد رده أكثر الأحناف . وفصل فيه بعضهم . وقبله بعضهم الآخر تبعا للشافعية والجمهور . قال ابن السبكي : وهو أقسام : ١ ـ استصحاب العدم الأصلي ٢ ـ استصحاب مقتضي العموم أو النص الى أن يرد المخصص أو الناسخ ٣ ـ استصحاب حكم دل الشرع على ثبوته ودوامه لوجود سببه . وهذه الاقسام الثلاثة لا خلاف في قبولها عند أصحابها . وانما الخلاف فيها مع أكثر الحنفية كما أسلفت في ردهم للاستصحاب .

وأما القسم الرابع . وهو استصحاب حكم الاجماع في موضع الخلاف فهو محل الخلاف بين أصحابنا . فمن قابل له وقائل به . ومن راد له وغير معول عليه . وهو الذي عقد له الشيرازي هذه المسألة . ومثاله كما في اللمع وكما سيأتي هنا أثناء المناقشة : « أن يقول الشافعي ـ رضي الله عنه ـ في المتيمم اذا رأى الماء في أثناء صلاته : انه يمضي فيها . لأنهم أجمعوا قبل رؤية الماء على انعقاد صلاته . فيجب أن تستصحب هذه الحال بعد رؤية الماء حتى يقوم دليل ينقله عنه » . وانظر الابهاج (٣ / ١١١) والاحكام (٤ / ١١١) واللمع (ص / ٦٨) والمستصفى (١ / ٢١٧) بولاق وتيسير التحرير (٤ / ١٧٦) .

(٢) وهذا هو رأي الجمهور الأكبر من الشافعية والقائلين بالاستصحاب . وانظر الابهاج .

(٣) نقل ابن السبكي عن الشيرازي أنه قال في داود : « وكان القاضي يعني أبا الطيب ـ يقول : داود لا يقول بالقياس الصحيح . وهنا يقول بقياس فاسد . لأنه يحمل حالة الخلاف على حالة الاجماع من غير علة » الابهاج (٣ / ١١١) .

(٤) وهو مذهب ابن سريج . وابن خيران . واختاره الآمدي . وابن الحاجب .

ولأن الاجماع غير موجود في موضع الخلاف . وما كان حجة لا يصح الاحتجاج به في الموضع الذي لا يوجد فيه . كألفاظ صاحب الشرع اذا تناولت موضعا خاصا . لم يجز الاحتجاج بها في الموضع[5] الذي لا تتناوله . فكذلك هاهنا .

ولأن المستصحب للحال ليس معه في موضع الخلاف دليل من جهة العقل . ولا من جهة الشرع . ولا يجوز له اثبات الحكم . كما لو لم يتقدم موضع الخلاف اجماع .

ولأن الاحتجاج لاستصحاب الحال يؤدي الى التكافؤ والتعارض . وذلك أن ما من أحد يستصحب حال الاجماع في موضع الخلاف . في صحة فعل . وسقوط فرض . الا ولخصمه أن يستصحب حال الاجماع في اشتغال ذمته بالشرع . وبقاء العبادة . فيتساويان في استصحاب حال الاجماع . فيتكافأان . وبيان ذلك :

أنه من قال في المتيمم اذا رأى الماء في صلاته : ان صلاته لا تبطل . لأنا أجمعنا على صحة صلاته في انعقاد احرامه . ولا يجوز ابطال ما أجمعوا عليه الا بدليل . قيل : قد أجمعنا على اشتغال ذمته بفرض الصلاة . فلا يجوز اسقاط ما أجمعوا عليه الا بدليل . ولا يكون التعلق بأحد الاجماعين بأولى من التعلق بالاجماع الآخر . وما أدى الى مثل هذا كان باطلا .

واحتجوا بقوله تعالى : (ولا تَكُونوا كالتِيْ نَقَضَتْ غَزْلَها مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثاً)[6] . فدل على أن ما ثبت لا يجوز نقضه .

والجواب : أن الآية تقتضي المنع من نقض ما هو ثابت . وما أجمعوا عليه في موضع الخلاف غير ثابت . فلا يدخل في الآية .

قالوا : ولأن الاجماع يقين . والخلاف شك . فلا يجوز أن يزال اليقين / ١٤١ ـ ب / بالشك .

ألا ترى أن من تيقن الطهارة . وشك في الحدث . لم يزل اليقين بالشك ؟ ولهذا

---

(٥) في الأصل « المواضع » ولعله سهو من الناسخ . والمثبت هو الصواب . وهو ما يقتضيه السياق .

(٦) النحل ١٦ / ٩٢ . وانظر الآلوسي (١٤ / ٢٢١) والقرطبي (١٠ / ١٧١) .

قال عليه السلام : « ان الشيطان ليأتي أحدكم ينفخ بين أليبه . فلا ينصرف حتى يسمع صوتا . أو يجد ريحا »[٧] . فأمر بالبقاء على الأصل . والبناء على اليقين . فكذلك هاهنا .

الجواب : أنا لا نسلم أن اليقين لا يزال بالشك . غير أنه ليس معنا في موضع الخلاف يقين قد زال بوقوع الخلاف .

ويخالف هذا ما ذكروه من يقين الطهارة . فانا قد تيقنا الطهارة . ولم نتيقن زوالها . والظاهر بقاءها . وليس كذلك في مسألتنا . لأن ما تيقناه من الاجماع . قد تيقنا زواله . فوزانه مما قالوه : أن نتيقن زوال الطهارة بالحدث . فلا يستصحب حكم الطهارة .

قالوا : ولأن ما أجمعوا عليه من الحكم . لا يجوز عليه الغلط . والخلاف يجوز عليه الغلط . فلا يجوز ترك ما لا يجوز عليه الغلط بما يجوز عليه الغلط . كما نقول في ترك الاجماع بالقياس .

قلنا : فيجب على مقتضى هذا الدليل أن لا يستدل[٨] بالقياس أصلا في المواضع التي نقدمها . فيقال : ان ما أجمعوا عليه لا يجوز عليه الغلط . فلا يجوز تركه بالقياس الذي يجوز عليه الغلط . ولما جاز هذا بالاجماع . سقط ما قالوه .

وجواب آخر : وهو أن الاجماع لا يترك بالقياس . لأن الاجماع موجود[٩] . والقياس دونه . فلا يجوز ترك أعلى الدليلين بأدونهما وليس كذلك في مسألتنا . لأن الاجماع قد زال بوقوع الخلاف . فلم يجب البقاء على حكمه من غير دليل .

قالوا : ولأن قول المجمعين حجة . فوجب استصحابه في موضع الخلاف . والدليل عليه : قول النبي عليه السلام[١٠] .

---

(٧) الحديث : أخرجه مسلم في الحيض ٩٨ . ٩٩ - والبخاري في الوضوء ٤ . ٣٤ - وأبو داود في الطهارة ١٧٦ - ١٧٧ والترمذي في الطهارة ٧٥ - والنسائي (١ / ٨٣) وابن ماجه ٥١٣ . ٥١٤ وأحمد (٢ / ٣٣٠ . ٤١٠ . ٤٣٥) وفي أماكن أخرى من المسند .

(٨) في الأصل « يستبدل » وهو تصحيف . والمثبت الصواب .

(٩) كذا في الأصل .

(١٠) وجه الدلالة : أن قوله عليه السلام لما كان حجة وجب استصحابه . فكذلك قول المجمعين لما كان حجة وجب استصحابه .

والجواب : أن قول رسول الله ﷺ موجود في موضع الخلاف . متناول / ١٤٢ ـ أ / له . فوجب العمل به . وليس كذلك في مسألتنا . لأن الاجماع قد زال في موضع الخلاف . فوزانه من قوله عليه السلام : أن يرد اللفظ خاصا في موضع ولا يجب استصحابه في الموضع الذي لا يتناوله .

قالوا : ولأن الاجماع يصدر عن لفظ وان لم يظهر ذلك . فالاستدلال به كالاستدلال باللفظ . وقد ثبت أن اللفظ يجب العمل به في موضع الخلاف . فكذلك الاجماع .

والجواب : أن الاجماع قد يصدر عن لفظ . فيجب البقاء على حكمه . وقد يصدر عن معنى . فلا يجب البقاء على حكمه . وليس لهم أن يحملوا ذلك على أحد الأمرين الا ولنا أن نحمله على الأمر الآخر .

وعلى أنه ان كان ذلك عن لفظ فيجوز أن يكون ذلك عن لفظ مقصور على موضع الاجماع لا يتعداه . فلا يجوز اثبات حكمه في موضع الخلاف بالشك .

قالوا : ولأن ما ثبت بالعقل من براءة الذمة . يجب استصحابه في موضع الخلاف . فكذلك ما ثبت بالاجماع .

قلنا : انما وجب استصحاب براءة الذمة . لأن دليل العقل في براءة الذمم قائم في موضع الخلاف . فوجب استصحاب حكمه . وليس كذلك هاهنا . لأن الاجماع الذي أوجب الحكم قد زال في موضع الخلاف . فوجب طلب الدليل على اثبات حكمه .

* * *

مسألة

النافي للحكم عليه الدليل[1] .

ومن الناس من قال : لا دليل عليه ، وهو قول بعض أصحابنا[2] .

لنا : قوله عز وجل : (بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ)[3] فذمهم الله تعالى بأن قطعوا بالنفي من غير دليل .

ولأن القطع بالنفي لا يكون الا عن طريق . كما أن القطع في الاثبات لا يكون الا عن طريق . فلما وجب على المثبت اظهار ما اقتضاه الاثبات عنده . وجب على النافي اظهار ما اقتضاه النفي عنده / ١٤٢ ـ ب / .

واحتجوا : بأن من أنكر النبوة لا دليل عليه . وانما يجب الدليل على مدعي النبوة . وكذلك من أنكر الحق لا بينة عليه . وانما البينة على مدعي الحق . فكذلك هاهنا . يجب أن يكون الدليل على من أثبت الحق ، دون من نفاه .

---

(١) والى هذا ذهب جمهور الأصوليين . منهم الغزالي . والآمدي . وابن الحاجب . وابن السبكي . ولكن الامام الآمدي في الاحكام فصل تفصيلا لا بأس به . وهو مقتضى كلام الغزالي في المستصفى والشيرازي هنا فقال : والمختار : أن النافي ان كان نافيا بمعنى ادعائه عدم علمه بما ينفيه . فهو مدع للجهل . ولا دلالة على الجاهل . وان كان ذلك بمعنى ادعائه العلم الضروري بنفيه . فلا دلالة عليه أصلا . سواء كان صادقا أو كاذبا . حيث انه لم يدع ذلك عن نظر . وان كان عن نظر ودليل فلا بد من اظهاره لكونه علما مست الحاجة إليه » اهـ منتهى السول (٣ / ٦٧) وهذا كما قلت مقتضى كلام الشيرازي حيث انه سيقول في المناقشة ان كان قاطعا بنفيه فعليه الدليل . وان كان شاكا فلا . وانظر الاحكام (٤ / ١٩٠) والمنتهى لابن الحاجب (ص / ١٦٣) واللمع (ص / ٧٠) والمستصفى (١ / ٢٣٢) بولاق .

(٢) وهو قول بعض أصحاب الظاهر .

وذهب البعض الى التفريق بين العقليات والشرعيات . فقالوا : عليه الدليل في نفي العقليات دون الشرعيات . الاحكام (٤ / ١٩٠) ومنتهى السول (٣ / ٦٧) .

(٣) يونس ٣٩ .

والجواب : أن من ينكر النبوة اذا انقطع[٤] بالنفي . وقال : لست بنبي . فانه يجب عليه اقامة الدلالة على نفيه . وهو أن يقول : لو كنت نبيا مبعوثا . لكان معك دليل على صدقك . لأن الله تعالى لا يبعث نبيا الا ومعه ما يدل على صدقه . فلما لم أر معك دليلا دل على أنك لست بنبي . وان لم يقطع بالنفي . بل قال : لا أعلم أنك نبي . أو لست بنبي . فهذا لا دليل عليه . لأنه لم يقطع بالنفي . بل هو شاك . والشاك لا دليل عليه . وفي مسألتنا قطع بالنفي . فلا يجوز أن يقطع بذلك الا عن طريق يقتضيه . ودليل يوجبه . فوجب اظهاره .

وأما منكر الحق فانه يجب عليه اقامة البينة على انكاره . وهو اليمين . فلا نسلم ما ذكروه .

وجواب آخر : وهو أنه ان كان المدعى عينا فاليد بينة له . وان كان دينا فبراءة الذمة بالعقل بينة له . وليس كذلك هاهنا . لأن نفيه لم يقم على نفيه ما يدل على صحته . فلم يصح نفيه .

قالوا : ولأنه لو نفى صلاة سادسة . لم يكن عليه دليل . فكذلك هاهنا .

قلنا : لا بد في نفيها من دليل . وهو أن يقول : ان الله تعالى لا يتعبد الخلق بفرض الا ويجعل الى معرفته طريقا من جهة الدليل . فلما لم نجد ما يدل على الوجوب . دلنا ذلك على أنه لا واجب هناك . فيستدل بعدم الدليل على نفي الوجوب[٥] .

* * *

---

(٤) كذا في الأصل . ومراده أنه ان كان يقطع . وسيأتي نظيره حيث يقول : وان لم يقطع .

(٥) فقد الدليل دليل على عدم الحكم عند جمهور من الأصوليين . انظر نهاية السول (٣ / ١٢٢) الابهاج (٣ / ١٢٢) .

مسألة

الأعيان المنتفع بها قبل أن يرد الشرع على الوقف في قول كثير من أصحابنا، فلا نقول إنها مباحة، ولا محظورة (١)، وهو قول الصيرفي، / ١٤٣ - أ / وأبي علي الطبري (٢)، ومذهب الأشعري (٣).

وقال أبو علي بن أبي هريرة (٤): هي على الحظر الا أن يرد الشرع

---

(١) أي والحكم فيها متوقف على ورود الشرع. ولا حكم في الحال. كما فسره الامام الرازي تبعا لما ارتضاه الغزالي في المستصفى (١ / ٤٢) اذ قال: «وأما مذهب الوقف. ان أرادوا به أن الحكم موقوف على ورود السمع ولا حكم في الحال. فصحيح. اذ معنى الحكم الخطاب. ولا خطاب قبل ورود السمع. وان أريد به أنا نتوقف فلا ندري أنها محظورة أو مباحة. فهو خطأ. لأنا لاندري أنه لا حظر. اذ معنى الحظر قول الله تعالى: لا تفعلوه. ولا اباحة. اذ معنى الاباحة قوله: ان شئتم فافعلوه. وان شئتم فاتركوه. ولم يرد شيء من ذلك» ا هـ. - لا كما فسره البيضاوي في المنهاج من أنه عدم العلم. أي لها حكم ولا نعلمه. لما قاله الغزالي في الرد على هذا التفسير. وانظر نهاية السول والابهاج (١ / ٩٠).

(٢) هو الامام الجليل الحسين بن القاسم. أبو علي الطبري. شيخ الشافعية ببغداد. وهو صاحب وجوه مشهورة في المذهب. تفقه على أبي علي ابن أبي هريرة. ودرس الفقه بعده. صنف «الافصاح» و «المحرر» وهو أول كتاب صنف في الخلاف المجرد. توفي سنة ٣٥٠ هـ. (طبقات الشافعية ٣ / ٢٨٠ - طبقات الشيرازي ٩٤ - طبقات ابن هداية الله ٨٤ - تاريخ بغداد ٨ / ٨٧ - شذرات الذهب ٣ / ٣ - العبر ٢ / ٢٨٦ - النجوم الزاهرة ٣ / ٣٢٨ - وفيات الأعيان ١ / ٣٥٨. والمترجم له في كل هذه المصادر سوى تاريخ بغداد الحسن بن القاسم. وقد أشار لذلك ابن خلكان في الوفيات.

(٣) وهذا هو مذهب أهل السنة والجماعة. وهو اختيار الغزالي في المنخول والمستصفى. والامام الرازي وأتباعه. والآمدي. وابن الحاجب.

(٤) نقل الامام ابن السبكي في كتابيه رفع الحاجب (١ / ق ٨٢ - ب) والابهاج (١ / ٨٤) و (١ / ٦١) اعتذار القاضي أبي بكر في «التقريب» والأستاذ أبي اسحاق في «أصوله». والشيخ أبي محمد الجويني في «شرح الرسالة» نقل اعتذارهم عمن وافق المعتزلة من أئمتنا في هذه المسألة وغيرها كوجوب شكر النعم. ووجوب القياس عقلا وغيرهما - بأنهم لم يكن لهم قدم راسخة في الكلام. وربما طالعوا كتب المعتزلة فاستحسنوا هذه العبارات منهم. فذهبوا اليها. غافلين عن تشعبها عن أصول القدرية. قال القاضي: مع علمنا بأنهم ما اقتحموا مسالكهم. وما اتبعوا مقاصدهم.

باباحتها ، وهو مذهب المعتزلة البغداديين[٥] .

وقال القاضي أبو حامد[٤] : هي على الاباحة ، وهو قول المعتزلة البصريين .

لنا : أن المباح ما أذن فيه صاحب الشرع . والمحظور ما حرمه صاحب الشرع . فاذا لم يرد الشرع . وجب أن لا يكون مباحا ولا محظورا . فوجب أن يكون على الوقف .

ولأن هذه الأعيان ملك لله تعالى . له أن يمنع من الانتفاع بها . وله أن ينسخ الانتفاع بها . وله أن يوجب الانتفاع بها . وقبل أن يرد الشرع لا مزية لأحد هذه الوجوه على الباقي . فوجب التوقف في الجميع .

ولأنه لو كان العقل يوجب حكما معينا في هذه الأعيان . من تحليل أو تحريم . لما جاز ورود الشرع فيها بخلاف ذلك . لأنه لا يجوز أن يرد الشرع بخلاف ما يوجبه العقل ويقتضيه . ولما جاز ورود الشرع بالتحليل والتحريم . دل على أن العقل لم يوجب فيها حكما معينا .

فان قيل : ان كان هذا دليلا على ابطال القول بالحظر والاباحة . فيجب أن يكون دليلا على ابطال القول بالوقف . لأن الشرع لا يجوز أن يرد بخلاف ما يقتضيه العقل . ولما جاز عندكم أن يكون على الوقف . لم يرد الشرع بالتحليل والتحريم . جاز أن يكون على الحظر . ويرد الشرع فيه بالاباحة . أو على الاباحة . ويرد فيه الشرع بالحظر .

قلنا : ليس القول بالوقف من القول بالحظر والاباحة بسبيل . لأن من قال

---

(٥) لم يحقق الشيرازي هنا مذهب المعتزلة . وقد حققه الآمدي في الاحكام وتبعه عليه ابن الحاجب وهو أن هذه الأفعال اما أن يقضي فيها العقل بحسن أو قبح فيتبعون فيها حكم العقل . وتقسيمه اياها الى الأحكام الخمسة . الوجوب . والندب . والاباحة . والكراهة . والتحريم . واما أن لا يقضي فيها بشيء ففيها ما ذكره الشيرازي من المذاهب . وهي الوقف . والحظر . والاباحة . الاحكام (١ / ٨٦) .

انظر الاحكام (١ / ٨٦) والابهاج (١ / ٩٠) وما علقناه على المنخول في هذه المسألة ومسألة وجوب شكر المنعم عقلا في (ص / ١٤ ـ ١٩) .

وانظر المنتهى لابن الحاجب (ص / ٢٢) والعضد على ابن الحاجب (١ / ١١٨) واللمع (ص / ٦٨) .

بالحظر أو بالاباحة جعل ذلك حكما يوجب بالعقل . فيستحيل أن يرد الشرع بما يخالفه . وليس كذلك من قال بالوقف . بعدم الدليل المقتضي للحظر أو الاباحة . والوقف بعدم الدليل يجوز أن يرد / ١٤٣ - ب / عليه ما يزيل الوقف بالكشف عن الدليل .

وأيضا : ان الشرع ورد أيضا بتحريم أشياء . وتحليل أشياء . فلو كان الأصل في الأشياء قبل ورود الشرع الحظر . لما ورد الشرع بالاباحة . لأن الحظر معلوم بالعقل[٦] . فلو كانت الأشياء في الأصل على الاباحة . لما ورد الاتباع الا بالحظر . لأن الاباحة معلومة بالعقل[٦] . ولما ورد الشرع بالحظر مرة . وبالاباحة أخرى . دل على أن العقل ما أوجب حظرا ولا اباحة . يدل على ذلك : أن من قال : الأصل في الأشياء الحظر لا ينفصل عمن قال : ان الأصل فيها الاباحة . واذا عارض أحد القولين الآخر بطل الجمع . وصح القول بالوقف .

واحتج من قال بالحظر : أن هذه الأعيان ملك الله تعالى . والانتفاع بملك الغير لا يجوز بغير اذنه . كما نقول في أملاك الآدميين .

والجواب : أن أملاك الآدميين انما لم يجز الانتفاع بها بالشرع . وكلامنا فيما لم يرد الشرع به . فتكون منزلته من أموال الآدميين قبل أن يرد الشرع . فنقول : انها على الوقف .

ولأن أملاك الآدميين حجة عليهم . فان ما لا ضرر على المالك فيه . لا يمنع من الانتفاع به . كالاستظلال بظله . والأنس بصحبته . والمسير في ضوء سراجه . فيجب أن لا يحرم ها هنا الانتفاع بما هو لله عز وجل من الأعيان . لأنه لا ضرر عليه في الانتفاع بها . وفي هذا ابطال قولهم .

ثم نقول : ان كان الانتفاع بهذه الأعيان لا يجوز لأنها لله تعالى . فلا يجوز الاقدام عليها من غير اذن اعتبارا بأملاك الآدميين - والناس عبيد الله تعالى . فيجب أن لا يمنعوا من الانتفاع بما يحتاجون اليه لصلاح أبدانهم وأحوالهم اعتبارا بعبيد الآدميين حين لم يمنعوا من الانتفاع بمال الموالي بما يحتاجون اليه لصلاح أبدانهم

(٦) في الأصل « بالعقد » وهو تصحيف .

وأحوالهم . فيلزمهم نقيضه . / ١٤٤ ـ أ / وسبيلهم أن لا يحظروا الانتفاع بهذه الأعيان . وفي ذلك ابطال لقولهم . وافساد مذهبهم .

قالوا : ولأنا اذا أقدمنا على الانتفاع بهذه الأعيان . لم نأمن أن يعاقبنا الله تعالى على ذلك . فيجب أن نجتنب ذلك خوفا من العقوبة على فعله .

قلنا : نقلب هذا عليكم فنقول : اذا لم نقدم عليه لم نأمن أن يعاقبنا على تركه . فان له أن يعاقب على الترك . كما أن له أن يعاقب على الفعل . فيجب أن يقدم على الفعل . على أن هذا لو كان طريقا صحيحا في اثبات الحظر . لوجب أن يجعل ذلك دليلا على ايجاب الصوم . والحج . وسائر العبادات قبل ورود الشرع . ويقال : انا لا نأمن من العقاب على تركها . فيجب أن يكون ذلك واجبا قبل الشرع . ولما لم يصح هذا بالاجماع . لم يصح ما ذكروه .

واحتج من قال بالاباحة بقوله عز وجل : (قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللهِ التي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ والطَّيِّباتِ مِنَ الرِّزْقِ)[٧] . فدل على أن الأصل في الأشياء الاباحة .

والجواب : أنا نحمل ذلك على ما ورد الشرع باباحته من الطيبات . بدليل ما ذكرناه .

وعلى أنه يعارضه قوله تعالى : (وَلَا تَقُولوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الكَذِبَ : هَذَا حَلالٌ وهذا حَرَامٌ)[٨] . فمنع الله تعالى من الحكم في الشيء بأنه حلال أو حرام . فدل على أنه متوقف على ما يرد الشرع .

قالوا : الانتفاع بملك الغير على وجه لا ضرر عليه فيه جائز . كالمشي في ضوئه . والاستظلال بظله . وهذه الأعيان لا ضرر على الله في الانتفاع بها . فوجب أن يكون الانتفاع بها جائزا .

قلنا : لو كان هذا طريقا في اباحة الانتفاع بها قبل ورود الشرع . لوجب أن يقال : لا يجوز ورود الشرع بتحريم الانتفاع بها . لأن ما لا ضرر على المالك فيه .

---

(٧) الأعراف ٧ / ٣٢ . وانظر القرطبي (٧ / ١٩٥) .

(٨) النحل ١٦ / ١١٦ . وانظر القرطبي (١٠ / ١٩٥) والآلوسي (١٤ / ٢٤٦)

لا يجوز أن يمنع من الانتفاع به . كما لا يجوز للواحد منا / ١٤٤ـ ب / ان يمنع غيره من المشي في ضوئه . والاستظلال بظله . ولما أجمعنا على جواز المنع من الانتفاع بها . دل على بطلان ما ذكروه .

واحتجوا : بأن الحكيم لا يخلق شيئا الا لغرض ووجه من الحكمة يقتضي خلقه . وقد خلق هذه الأعيان . فلا يخلو : اما أن يكون خلقها ليضربها . وهذا لا يليق بالحكيم . أو لينتفع بها . فلا يخلو : اما أن يكون قصد نفع نفسه . وهذا محال . لأنه غير محتاج الى شيء . فثبت أنه انما خلقها لينتفع بها الناس . والا خرج عن أن يكون خلقها بحكمة . وصار عبثا . فتعالى الله عن ذلك علوا كبيرا . وعلى هذا يدل قوله تعالى : (الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا)[٩] . فأخبر أنه خلق الجميع لنا[١٠] . فدل على ما قلناه .

الجواب : أنهم بنوا ذلك على أصلهم في تعليل أفعال الله تعالى . ونحن لا نقول بذلك . ثم هذا يقتضي أن لا يجوز تحريم الخمر . والخنزير . ويقال : انه لا يخلو من أن يكون خلقهما ليضربهما . وهذا لا يجوز في الحكمة بهما . أو لينفع نفسه . وهو غير محتاج الى شيء . أو لينفع بهما الناس . فقد حرمهما عليهم . فيجب أن يكون ذلك عبثا . ولما بطل هذا بعد التحريم بالشرع بطل قبل التحريم بالشرع .

وعلى أنه يجوز أن يكون خلقهما[١١] ليمتحنهم بالكف عنها . ليثيبهم على ذلك . أو خلقها ليستدل بها على أن لها خالقا . أو خلقها لقوم آخرين يأتون بعدهم . أو خلقها ليوصلهم الى الانتفاع بها على صفة مخصوصة . كما خلق لهم الجنة ليوصلهم اليها على صفة مخصوصة . واذا احتمل هذه الوجوه . لم يجز أن يحمل الأمر فيها على الاباحة . ولا على الحظر ولا على العبث .

وأما الآية فنحن نقول بها . لأنه خلق ذلك لنا . ولكن ليوصله الينا على الوجه الذي بيناه فسقط ما قالوه .

قالوا : ولأن المباح ما لا ثواب في فعله . ولا عقاب في تركه . / ١٤٥ـ أ /

(٩) البقرة ٢ / ١٩ .

(١٠) في الأصل « لنا ما » وما هذه لا معنى لها . ولعلها مقحمة من الناسخ سهوا .

(١١) كذا في الأصل .

وعندكم أن من فعل شيئا قبل ورود الشرع لم يستحق عليه ثوابا ولا عقابا . فهذا اسم له حكم الاباحة .

والجواب : أن المباح ما أخبر صاحب الشرع بأنه لا ثواب فيه . ولا عقاب عليه . وهو وان قلنا . انه لا ثواب عليه . فانا لا نقول : انه مباح . لأن الشرع لم يرد فيه بالثواب والعقاب . وهذا كما نقول في أفعال البهيمة : انه لا ثواب فيها ولا عقاب . ثم لا نقول : ان ذلك مباح . ولا محظور . حيث لم يرد الشرع فيها بالثواب والعقاب . فكذلك هاهنا .

قالوا : ولأن القول بالوقف يؤدي الى ترك الوقف . وذلك أن القول به لا يخلو من أن يكون حقا يجب اعتقاده والقول به . أو باطلا . فلا يجوز اعتقاده .

فان كان حقا يجب اعتقاده . بطل القول بالوقف . لأنه قد وجب الاعتقاد .

وان كان باطلا . لم يجز القول به .

قلنا : الوقف هو الحق . ومعناه . أنه لا عقاب على أحد فيها بفعله . ولا ثواب في شيء بفعله . ولا وجوب في شيء من الأشياء حتى يرد الشرع به في الوقف الذي قلناه . وليس اذا كان ذلك هو الحق وجب فيه الاعتقاد اذا لم يكن على صفة الوجوب . فيجب أن يقيم الدليل على ذلك . وأنه اذا كان حقا وجب اعتقاده . وليس هناك ما يوجب الاعتقاد .

وعلى أنه يجوز أن يكون الشيء على صفة من الصفات . ثم لا يجب على الانسان فيه معرفة ولا اعتقاد .

ألا ترى أن كثيرا من المخلوقات لها صفات هي عليها في الحقيقة ثم لا يجب البحث عنها . والكشف عن حقيقتها وصفتها . ثم لا يقال : انه لما لم تجب معرفتها على حقيقتها وصفاتها لم تكن تلك الصفات / ١٤٥ ـ ب / ثابتة لها في الحقيقة ؟ فكذلك ها هنا . والله أعلم .... [١٢] .

---

(١٢) ورد في آخر النسخة ما نصه .

فرغ من نسخه ضحى الأربعاء سادس صفر شهور سنة احدى وخمسين وسبعمائة هجرية . وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم .

بلغ مقابلة . وتصحيحا . وتحسينه حسب الامكان

نفع الله بذلك .

مراجع البحث والتحقيق

١ - التفسير وعلوم القرآن

١ - أحكام القرآن للامام الشافعي . محمد بن ادريس (م ٢٠٤) تحقيق الشيخ عبد الغني عبد الخالق . ط السعادة سنة ١٩٥٢ م .

٢ - أحكام القرآن للجصاص . أحمد بن علي (م ٣٧٠) ط . عبد الرحمن محمد سنة ١٣٤٧ هـ .

٣ - أحكام القرآن لابن العربي . أبو بكر محمد بن عبد الله (م ٥٤٣) ط . عيسى الحلبي . تحقيق علي محمد البجاوي سنة ١٣٧٦ هـ ١٩٥٧ م .

٤ - تفسير ابن كثير . اسماعيل بن كثير القرشي (م ٧٧٤) ط . عيسى الحلبي .

٥ - تفسير الآلوسي - روح المعاني - محمود الآلوسي البغدادي (م ١٢٧٠) طبع المنيرية وتصوير بيروت .

٦ - تفسير أبي السعود - ارشاد العقل السليم الى مزايا القرآن الكريم - للامام محمد بن محمد بن مصطفى (م ٩٨٢) ط . محمد محمد عبد اللطيف ١٣٤٧ هـ . ١٩٢٨ م .

٧ - تفسير الطبري - جامع البيان عن تأويل آي القرآن - للامام أبي جعفر محمد بن جرير الطبري (م ٣١٠) ط . بولاق ١٣٢٩ هـ . و ط دار المعارف الأجزاء التي أخرجها الأستاذان أحمد ومحمود شاكر .

٨ - تفسير الفخر الرازي - مفاتيح الغيب - للامام محمد بن عمر بن الحسين البكري . ابن خطيب الري (م ٦٠٦) ط . عبد الرحمن محمد ١٣٥٧ هـ .
٩ - تفسير القاسمي - محاسن التأويل - للعلامة محمد جمال الدين القاسمي . تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي . ط . عيسى الحلبي .
١٠ - تفسير القرطبي - الجامع لأحكام القرآن - للامام محمد بن أحمد القرطبي (م ٦٧١) ط . دار الكتب المصرية .
١١ - تفسير الكشاف للامام محمود بن عمر الزمخشري ط . مصطفى الحلبي ١٣٨٥ هـ .
١٢ - تفسير النسفي . للامام عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي (م ٧١٠) ط . بولاق ١٩٣٦ م .
١٣ - الدر المنثور - للامام جلال الدين عبد الرحمن السيوطي (م ٩١١) . تصوير .
١٤ - فتح البيان . لحسن صديق خان . ط . الامام ١٣٨٦ هـ .
١٥ - فتح القدير . للامام محمد بن علي الشوكاني (م ١٢٥٠) ط . مصطفى الحلبي ١٣٨٣ هـ .
١٦ - الناسخ والمنسوخ . لأبي جعفر أحمد بن محمد النحاس (م ٣٣٨) ط . العلامية ١٣٥٧ هـ .

٢ - الحديث وعلوم السنة

١٧ - بلوغ المرام من أدلة الأحكام أحمد بن علي بن حجر (م ٨٥٢) وشرحه سبل السلام لمحمد بن اسماعيل الصنعاني (م ١١٨٢) ط . الاستقامة ١٣٦٩ .
١٨ - تحفة الأحوذي شرح سنن الترمذي للمبار كفوري / ٢ محمد بن عبد الرحمن (م ١٢٥٣) ط . مصر .
١٩ - تدريب الراوي للامام جلال الدين عبد الرحمن السيوطي (م ٩١١) ط . مصر .

٢٠ - ترتيب مسند الامام أحمد للشيخ البنا . ط . مصر ١٣٧١ هـ .
٢١ - الترغيب والترهيب للحافظ أبي محمد عبد العظيم بن عبد القوي المنذري (م ٦٥٦) ط . مصطفى الحلبي .
٢٢ - تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأحاديث الشنيعة الموضوعة لابن عراق . علي بن محمد الكناني (م ٩٦٣) تحقيق الشيخ عبد الوهاب عبد اللطيف . ط . مصر .
٢٣ - التلخيص الحبير أحمد بن علي بن حجر (م ٨٥٢) ط . دهلي بالهند .
٢٤ - الجامع الصغير للامام جلال الدين عبد الرحمن السيوطي (م ٩١١) ط . عبد الحميد حنفي .
٢٥ - حلية الأولياء لأبي نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد الأصبهاني (م ٤٣٠) ط . الخانجي .
٢٦ - سنن أبي داود الامام سليمان بن الأشعث (م ٢٧٥) ط . مصطفى محمد . تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ١٣٦٩ هـ .
٢٧ - سنن ابن ماجة الامام محمد بن يزيد (م ٢٧٣) تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي . ط . عيسى الحلبي ١٣٧٢ هـ .
٢٨ - سنن البيهقي للامام أحمد بن الحسين بن علي البيهقي النيسابوري . أبي بكر (م ٤٥٨) ط . حيدر اباد الدكن ١٣٤٢ .
٢٩ - سنن الترمذي للامام أبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة (م ٢٧٠ ونيف) تحقيق أحمد شاكر . ط . مصطفى الحلبي .
٣٠ - سنن الدار قطني للامام أبي الحسن علي بن عمر بن أحمد . (م ٣٨٥) ومعها التعليق المغني لمحمد شمس الحق الابادي . نشر عبد الله هاشم اليماني . ط . القاهرة ١٣٨٦ هـ .
٣١ - سنن الدارمي . لأبي محمد عبد الله بن عبد الرحمن . المعروف بالدارمي (م ٢٥٥) تحقيق وتخريج عبد الله هاشم يماني ط . القاهرة ١٣٨٦ هـ .
٣٢ - سنن الشافعي الامام محمد بن ادريس (م ٢٠٤) رواية الطحاوي عن المزني . ط . الشرفية ١٣١٥ هـ .

٣٣ - سنن النسائي للامام أبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب (م ٣٠٣) ومعه زهر الربى للامام جلال الدين عبد الرحمن السيوطي (م ٩١١) ط . مصطفى الحلبي .

٣٤ - شرح صحيح مسلم للامام أبي زكريا يحيى بن شرف النووي (م ٦٧٦) ط . مصر .

٣٥ - شرح معاني الآثار للامام الطحاوي تحقيق محمد سيد جاد الحق . ط . القاهرة .

٣٦ - صحيح مسلم للامام مسلم بن الحجاج القشيري (م ٢٦١) تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي . ط . عيسى الحلبي .

٣٧ - صحيح البخاري للامام محمد بن اسماعيل البخاري (م ٢٥٦) حاشية السندي . ط . عيسى الحلبي .

٣٨ - صحيح البخاري . للامام محمد بن اسماعيل (م ٢٥٦) تحقيق النواوي والخفاجي وأبي الفضل ابراهيم . ط . النهضة بمصر ١٣٧٧ .

٣٩ - فتح الباري بشرح صحيح البخاري للامام أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (م ٨٥٢) ط . مصطفى الحلبي .

٤٠ - الفتح الكبير في ضم الزيادات الى الجامع الصغير . للشيخ يوسف النبهاني . ط . مصطفى الحلبي .

٤١ - فتح المغيث بشرح ألفية الحديث للامام السخاوي . محمد بن عبد الرحمن (م ٩٠٢) ط . مصر .

٤٢ - الكفاية للخطيب البغدادي . أحمد بن علي بن ثابت . أبي بكر . (م ٤٦٣) .

٤٣ - المستدرك . للحاكم النيسابوري . محمد بن عبد الله الضبي أبي عبد الله . المعروف بابن البيع (م ٤٠٥) ط . حيدر آباد الدكن بالهند ١٣١٢ هـ .

٤٤ - مسند الامام أحمد بن حنبل الشيباني . ط . الميمنية ١٣١٣ هـ و ط . دار المعارف الأجزاء التي حققها الشيخ أحمد محمد شاكر .

٤٥ - مسند الشافعي الامام محمد بن ادريس . رواية الأصم عن الربيع المرادي . ط . العلمية ١٣٢٧ هـ .
٤٦ - مجمع الزوايد للهيثمي . علي بن أبي بكر (م ٨٠٧) ط . القدسي .
٤٧ - مسند الطيالسي . أبي داود سليمان بن داود (م ٢٠٣) ترتيب الشيخ البنا . ط . القاهرة ١٣٧٢ .
٤٨ - مشكاة المصابيح للحسين بن مسعود بن الفراء البغوي (م ٥١٦) . ط . دمشق .
٤٩ - معالم السنن للخطابي . أبي سليمان حمد بن محمد الخطابي البستي (م ٣٨٨) ط . حلب ١٣٥١ هـ .
٥٠ - المعجم المفهرس لألفاظ الحديث من عمل المستشرقين وتصوير بيروت .
٥١ - مقدمة ابن الصلاح - علوم الحديث - للامام عثمان بن عبد الرحمن أبي عمرو (م ٦٤٣) . تحقيق الدكتور نور الدين العتر . ط . حلب .
٥٢ - المنتقى . للمجد بن تيمية عبد السلام بن عبد الله . ط . الرحمانية ١٣٥٠ .
٥٣ - موارد الظمآن الى زوايد ابن حبان للهيثمي علي بن أبي بكر (م ٨٠٧) ط . السلفية
٥٤ - الموطأ للإمام مالك بن أنس . رواية يحيى بن يحيى الليثي . تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي . ط . عيسى الحلبي .
٥٥ - الموطأ للامام مالك بن أنس . رواية محمد بن الحسن الشيباني . تحقيق الشيخ عبد الوهاب عبد اللطيف . ط . المجلس الأعلى للشؤون الاسلامية ١٣٧٧هـ .
٥٦ - الموطأ للامام مالك مع شرحه تنوير الحوالك . للامام جلال الدين عبد الرحمن السيوطي (م ٩١١) ط . الحلبي .
٥٧ - المصنوع في الحديث الموضوع للقاري نور الدين علي بن سلطان (م ١٠١٤) . تحقيق الشيخ عبد الفتاح أبو غدة . ط . حلب .
٥٨ - نصب الراية للزيلعي . أبي محمد عبد الله بن يوسف (م ٧٦٢) ط . دار المأمون ١٣٥٧ هـ .

٥٩ ـ النهاية في غريب الحديث لابن الأثير علي بن محمد بن عبد الكريم الجزري (م ٦٣٠) ط . عيسى الحلبي .
٦٠ ـ نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار لمحمد بن علي الشوكاني (م ١٢٥٠) ط . مصطفى الحلبي .

٣ ـ الفقه والأصول

٦١ ـ الإبهاج بشرح المنهاج لتقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي وولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي (م ٧٧١) . ط . مصر .
٦٢ ـ الإحكام في أصول الأحكام لسيف الدين علي بن أبي علي بن محمد الآمدي (م ٦٣١) ط . شركة الحلبي .
٦٣ ـ الاحكام في أصول الأحكام لابن حزم . علي بن أحمد (م ٤٥٦) ط . الامام .
٦٤ ـ الأحكام السلطانية للماوردي . علي بن محمد بن حبيب (م ٤٥٠) ط . الحلبي .
٦٥ ـ الأحكام السلطانية للفراء . محمد بن الحسين . أبي يعلى (م ٤٥٨) . تحقيق حامد الفقي . ط . مصطفى الحلبي .
٦٦ ـ الأشباه والنظائر للسيوطي . جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (م ٩١١) ط . مصطفى الحلبي .
٦٧ ـ الإشراف على مسائل الخلاف . للقاضي عبد الوهاب .
٦٨ ـ الاعتصام للشاطبي . ابراهيم بن موسى اللخمي (م ٧٩٠) ط . مصطفى محمد بالقاهرة .
٦٩ ـ الإفصاح عن معاني الصحاح . لابن هبيرة . يحيى بن محمد (م ٥٦٠) ط . حلب ١٩٢٨ .
٧٠ ـ الأم للامام الشافعي محمد بن ادريس (م ٢٠٤) ط . بولاق و ط . المنياوي .
٧١ ـ ابن حزم للشيخ محمد ابو زهرة . ط . دار الفكر .
٧٢ ـ أحمد بن حنبل للشيخ أبو زهرة . ط . دار الفكر .

٧٣ - اختلاف الفقهاء للطبري . أبي جعفر محمد بن جرير (م ٣١٠) نشر يوسف شاخت .

٧٤ - ارشاد الفحول للشوكاني . محمد بن علي (م ١٢٥٠) .

٧٥ - أصول الجصاص للجصاص . أحمد بن علي (م ٣٧٠) مخطوط دار الكتب المصرية رقم (٢٢٩) أصول .

٧٦ - أصول السرخسي للسرخسي . أبي بكر محمد بن أحمد (م ٤٩٠) ط . دار الكتاب العربي ١٣٧٢ هـ . بعناية لجنة إحياء المعارف النعمانية .

٧٧ - أصول الشاشي . اسحق بن ابراهيم السمرقندي (م ٣٢٥) ط . الهند .

٧٨ - أصول البزدوي . فخر الاسلام علي بن محمد بن عبد الكريم (م ٤٨٢) وعليه شرح للبخاري . عبد العزيز بن أحمد (م ٧٣٠) ط . الأستانة ١٣٠٧ هـ .

٧٩ - أصول الفقه للشيخ عبد الغني عبد الخالق وآخرين ط . لجنة البيان ١٩٦٣ .

٨٠ - أصول الفقه لجماعة من أساتذة كلية الشريعة بالأزهر .

٨١ - اعلام الموقعين عن رب العالمين لابن القيم . محمد بن أبي بكر بن أيوب (م ٧٥١) تحقيق عبد الرحمن وكيل . ط . دار الكتب الحديثة ١٣٨٩ هـ .

٨٢ - البحر المحيط للامام بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي (م ٧٩٤) مخطوط دار الكتب المصرية رقم (٤٨٣) أصول .

٨٣ - بدائع الصنائع للكاساني . علاء الدين أبي بكر بن مسعود (م ٥٨٧) ط . الامام .

٨٤ - بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد . أبي الوليد محمد بن أحمد الفيلسوف (م ٥٩٥) ط . الكليات الأزهرية ١٣٨٦ هـ .

٨٥ - البرهان . لامام الحرمين . عبد الملك بن يوسف الجويني (م ٤٧٨) مصورة بدار الكتب المصرية رقم (٦٢٥) أصول .

٨٦ - تأسيس النظر للدبوسي . عبد الله بن عمر (م ٤٣٠) ط . الامام .

٨٧ - البيجرمي على المنهج لشيخ الاسلام زكريا الأنصاري (م ٩٢٥) ط . بولاق ١٣٠٩ هـ .

٨٨ - التحرير لابن الهمام الكمال (م ٨٦١) مع شرحه تيسير التحرير لبادشاه . ط الحلبي ١٣٥١ هـ .

٨٩ - تخريج الفروع على الأصول للزنجاني . محمود بن أحمد (م ٦٥٦) تحقيق الدكتور محمد أديب صالح . ط . دمشق .

٩٠ - التقرير والتحبير للعلامة ابن أمير الحاج (م ٨٧٩) ط . بولاق ١٣١٦ هـ .

٩١ - تقويم الأدلة للدبوسي . مخطوط دار الكتب رقم (٢٢٥) أصول .

٩٢ - التلويح على التوضيح لسعد الدين التفتازاني . مسعود بن عمر بن عبد الله (م ٧٩٣) مع حاشية الغنزي . وملاخسروا . وعبد الحكيم . ط . الخيرية ١٣٠٦ هـ .

٩٣ - التمهيد في استخراج الفروع على الأصول للامام جمال الدين عبد الرحيم الاسنوي (م ٧٧٢) ط . مكة المكرمة ١٣٥٣ هـ .

٩٤ - تنقيح الفصول للقرافي . أحمد بن ادريس بن عبد الرحمن (م ٦٨٤) المقدمة الثانية لكتاب الذخيرة . ط . كلية الشريعة بالأزهر ١٣٨١ هـ .

٩٥ - التنبيه للشيرازي ابراهيم بن علي بن يوسف (م ٤٧٦) ط . الحلبي .

٩٦ - حاشية الدسوقي على الشرح الكبير . للشيخ محمد عرفة الدسوقي . ط . السعادة ١٣٢٩ .

٩٧ - حاشية قليوبي وعميرة على شرح جلال الدين محمد أحمد المحلى (م ٨٦٤) على منهاج النووي (م ٦٧٦) ط . صبيح .

٩٨ - حاشية الشبراملسي والرشيدي على شرح الامام شمس الدين محمد بن أحمد بن حمزة الرملي (م ١٠٠٤) ط . مصطفى الحلبي ١٣٥٧ .

٩٩ - حاشية البناني على شرح المحلى . جلال الدين محمد أحمد (م ٨٦٤) على جمع الجوامع لعبد الوهاب بن علي السبكي (م ٧٧١) ط . الحلبي .

١٠٠ - حاشية الشيخ حسن العطار على شرح المحلى على جمع الجوامع . ط . التجارية .

١٠١ - الحاوي للماوردي . أبي الحسن محمد بن علي بن حبيب (م ٤٥٠) مخطوط في مكتبتنا الخاصة عن نسخة دار الكتب المصرية .

١٠٢ - الخراج . لأبي يوسف يعقوب بن ابراهيم القاضي (م ١٨٢) ط . السلفية .

١٠٣ - الخراج . ليحيى بن آدم . تحقيق أحمد شاكر . ط . السلفية .

١٠٤ - رد المحتار على الدر المختار - حاشية ابن عابدين - محمد أمين الشهير بابن عابدين . ط . مصطفى الحلبي .

١٠٥ - الرد على سيرة الأوزاعي . لأبي يوسف يعقوب بن ابراهيم (م ١٨٢) ط . الوفاء .

١٠٦ - الرسالة للامام الشافعي . محمد بن ادريس (م ٢٠٤) تحقيق أحمد شاكر . ط . مصطفى الحلبي .

١٠٧ - روضة الناظر لابن قدامة . عبد الله بن أحمد (م ٦٢٠) . ط . السلفية ١٣٤٢ هـ .

١٠٨ - رفع الحاجب عن ابن الحاجب للامام تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي . (م ٧٧١) مخطوط في مكتبتنا الخاصة عن نسخة الأزهر .

١٠٩ - سلم الوصول لمحمد بخيت المطيعي . ط . السلفية .

١١٠ - الشافعي للشيخ محمد أبو زهرة . ط . دار الفكر العربي .

١١١ - الشرح الكبير لابن قدامة . عبد الله بن أحمد (م ٦٢٠) ط . المنار .

١١٢ - شرح المنار لابن ملك . عبد اللطيف بن عبد العزيز ومعه ثلاث حواشي . ط . العثمانية ١٣١٥ هـ .

١١٣ - شرح المنار لابن نجيم . ابراهيم بن محمد بن نجيم (م ٩٧٠) . ط . الحلبي ١٣٥٥ هـ .

١١٤ - ضوابط المصلحة في الشريعة الاسلامية للبوطي . د . محمد سعيد رمضان . ط . الأموية بدمشق ١٩٦٦ م .

١١٥ - الطرق الحكمية في السياسة الشرعية لابن قيم الجوزية . محمد بن أبي بكر (م ٧٥١) تحقيق محمد عرنوس . ط . النهضة الحديثة ١٣٧٢ هـ .

١١٦ - فتح العزيز على الوجيز. للرافعي. عبد الكريم بن محمد أبي القاسم (م ٦٢٤) ط. المنيرية.

١١٧ - فتح القدير للكمال بن الهمام (م ٨٦١) ط. التجارية.

١١٨ - الفروق للقرافي. أحمد بن ادريس بن عبد الرحمن (م ٦٨٤) ط. عيسى الحلبي.

١١٩ - قواعد الأصول للبغدادي. صفي الدين عبد المؤمن بن عبد الحق الحنبلي. (م ٧٣٩) ط. دمشق.

١٢٠ - قواعد الأحكام في مصالح الأنام لعبد العزيز بن عبد السلام. عز الدين (م ٦٦٠) ط. التجارية.

١٢١ - القوانين الفقهية لابن جزي ط. فاس ١٩٣٥ م.

١٢٢ - القياس لابن تيمية. تقي الدين أحمد بن عبد الحليم. ط. السلفية ١٣٧٥ هـ.

١٢٣ - كنز الدقائق للنسفي. أبو البركات عبد الله بن أحمد (م ٧١٠) ط. الخشاب ١٩٤٢

١٢٤ - اللمع للشيرازي. ابراهيم بن علي بن يوسف أبي اسحق (م ٤٧٦). ط. مصطفى الحلبي.

١٢٥ - اللمع للشيرازي. أبي اسحق شرح محمد ياسين الفاداني ط. محمد صالح أحمد منصور بمكة المكرمة.

١٢٦ - اللمع للشيرازي. أبي اسحق. مع شرحه نزهة المشتاق ط. حجازي ١٩٥١ م.

١٢٧ - اللباب بشرح الكتاب للميداني. عبد الغني الغنيمي ط. الأزهرية ١٣٤٦ هـ.

١٢٨ - المبسوط للسرخسي. أبي بكر محمد بن أحمد (م ٤٩٠) ط. السعادة.

١٢٩ - المجموع شرح المهذب للنووي. يحيى بن شرف (م ٦٧٦) ط. الامام.

١٣٠ - المحصول للرازي. محمد بن عمر بن الحسين (م ٦٠٦) مخطوط دار الكتب المصرية رقم (٢٩٧) أصول.

١٣١ - المحلى لابن حزم. علي بن أحمد (م ٤٥٦) ط. الامام.

١٣٢ - مختصر المنتهى لابن الحاجب. عثمان بن عمر (م ٦٤٦) مع شرح العضد وحاشية السعد.

١٣٣ - مختصر المنار للحلبي. زين الدين طاهر بن حسن بن عمر (م ٨٠٨) ط. دمشق.

١٣٤ - مختصر تنقيح الفصول للقرافي. أحمد بن ادريس بن عبد الرحمن (م ٦٨٤). ط. دمشق.

١٣٥ - مختصر المزني للامام اسماعيل بن يحيى المزني، صاحب الشافعي. ط. بولاق بهامش الأم.

١٣٦ - مختصر البويطي للامام أبي يعقوب يوسف بن يحيى البويطي. (م ٢٣١). مخطوط في مكتبتنا الخاصة.

١٣٧ - المدونة الكبرى للامام مالك بن أنس (١٧٩) رواية سحنون بن سعيد التنوخي. ط. الخشاب ١٣٢٥ هـ.

١٣٨ - المدخل الى مذهب أحمد بن حنبل. لابن بدران. عبد القادر بن أحمد الدمشقي. ط. المنيرية.

١٣٩ - المستصفى للامام محمد بن محمد الغزالي (م ٥٠٥). ط. التجارية و ط. بولاق.

١٤٠ - مسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت لعبد العلي محمد بن نظام الدين. ط. بولاق.

١٤١ - المسودة لآل تيمية عبد السلام وعبد الحليم وأحمد. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ط. صبيح.

١٤٢ - المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري. محمد بن علي الطيب (م ٤٣٦). ط. الكاثوليكية بيروت ١٩٦٥ م.

١٤٣ - المغني للقاضي عبد الجبار بن أحمد المعتزلي (م ٤١٥) ط. المؤسسة العامة للتأليف والترجمة والنشر بمصر.

١٤٤ - المغني لابن قدامة. عبد الله بن أحمد المقدسي (م ٦٢٠) ط. الامام.

١٤٥ - مغني المحتاج للامام محمد الشربيني الخطيب (م ٩٧٥) ط. مصطفى الحلبي.

١٤٦ - منتهى السول في علم الأصول لسيف الدين علي بن أبي علي بن محمد الآمدي (م ٦٣١) ط . صبيح .

١٤٧ - منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل لابن الحاجب . عثمان بن عمر (م ٦٤٦) ط . الخانجي ١٣٢٦ هـ .

١٤٨ - المنخول من تعليقات الأصول للغزالي . محمد بن محمد (م ٥٠٥) تحقيق محمد حسن هيتو ط . دار الفكر بدمشق ١٣٩٠ .

١٤٩ - ملخص ابطال القياس لابن حزم . علي بن أحمد (م ٤٥٦) تحقيق سعيد الأفغاني ط . دمشق .

١٥٠ - الموافقات للشاطبي . ابراهيم بن موسى اللخمي (م ٧٩٠) ط . صبيح .

١٥١ - مفتاح الوصول في بناء الفروع على الأصول لابن التلمساني
تحقيق الشيخ عبد الوهاب عبد اللطيف . ط . الخانجي ١٩٦٢ .

١٥٢ - المهذب للشيرازي . ابراهيم بن علي أبي اسحق (م ٤٧٦) ط . عيسى الحلبي .

١٥٣ - نبراس العقول للشيخ عيسى منون . ط . التضامن ١٣٤٥ هـ .

١٥٤ - نهاية السول بشرح منهاج الأصول للاسنوي . جمال الدين عبد الرحيم (م ٧٧٢) . ط . صبيح والسعادة .

١٥٥ - الورقات لامام الحرمين عبد الملك بن يوسف الجويني (م ٤٧٨) ط . الحلبي ١٣٤٢ . .

١٥٦ - الورقات لامام الحرمين شرح المحلى . جلال الدين محمد بن أحمد (م ٨٦٤) ط . الحلبي .

١٥٧ - الوجيز للامام الغزالي محمد بن محمد (م ٥٠٥) ط . الآداب ١٣١٧ .

١٥٨ - السماع لابن القيسراني . محمد بن طاهر بن علي (م ٥٠٧) تحقيق أبو الوفا المراغي . ط . المجلس الأعلى للشؤون الاسلامية بمصر .

١٥٩ - الحديث المرسل حجيته وأثره في الفقه الاسلامي محمد حسن هيتو . ط . دار الفكر بدمشق ١٣٩١ .

١٦٠ - دفع الخيالات لأحمد بك الحسني ط . دار الكتب العربية الكبرى ١٣٣١ هـ .

٤ ـ التاريخ والتراجم والسير

١٦١ ـ الاستيعاب في معرفة الأصحاب لابن عبد البر. يوسف بن عبد الله (م ٤٦٣) ط. النهضة.

١٦٢ ـ أسد الغابة في معرفة الصحابة لابن الأثير علي بن محمد بن عبد الكريم (م ٦٣٠) ط. الشعب.

١٦٣ ـ الاصابة في حياة الصحابة لابن حجر. أحمد بن علي (م ٨٥٢) ط. الاستقامة.

١٦٤ ـ الأعلام لخير الدين الزركلي. ط. عبيد بدمشق.

١٦٥ ـ الأغاني لأبي الفرج الأصبهاني. علي بن الحسين (م ٣٥٦) ط. دار الكتب المصرية.

١٦٦ ـ انباه الرواة للقفطي. ط. دار الكتب المصرية.

١٦٧ ـ الأنساب لابن السمعاني. أبي سعد عبد الكريم بن محمد بن منصور السمعاني (٥٦٢) تصوير. ط. ليدن ١٩١٢.

١٦٨ ـ بغية الوعاة للسيوطي. عبد الرحمن بن أبي بكر (٩١١) تحقيق أبي الفضل ابراهيم. ط. عيسى الحلبي ١٩٦٤ م.

١٦٩ ـ البداية والنهاية لاسماعيل بن كثير (م ٧٧٤) ط. القاهرة ١٣٤٨.

١٧٠ ـ البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع للشوكاني محمد بن علي (م ١٢٥٠) ط. السعادة ١٣٤٨.

١٧١ ـ تاج التراجم لقاسم بن قطلوبغا (م ٨٧٩). ط. بغداد ١٩٦٢.

١٧٢ ـ تاريخ بغداد للخطيب البغدادي. أحمد بن علي بن ثابت (م ٤٦٣) ط. القاهرة ١٣٤٩.

١٧٣ ـ تاريخ الأدباء المسمى نزهة الألباء في طبقات الأدباء لابن الأنباري. عبد الرحمن بن محمد (م ٥٧٧)ط. جمعية إحياء مآثر العرب.

١٧٤ - تاريخ الأمم والملوك للطبري محمد بن جرير (م ٣١٠) . ط . دار المعارف .

١٧٥ - تبصير المنتبه بتحرير المشتبه لابن حجر . أحمد بن علي . (م ٨٥٢) . ط . مصر .

١٧٦ - تتمة المختصر في أخبار البشر لابن الوردي . عمر بن مظفر (م ٧٤٩) . ط . لبنان .

١٧٧ - تبيين كذب المفتري لابن عساكر . علي بن الحسن بن هبة الله (م ٥٧١) ط . القدسي ١٩٢٧ .

١٧٨ - تذكرة الحفاظ للذهبي . محمد بن أحمد بن عثمان (م ٧٤٨) نشر حيدر آباد بالهند ١٣٣٣ .

١٧٩ - تعجيل المنفعة برجال الأئمة الأربعة لابن حجر . أحمد بن علي (م ٨٥٢) ط . مصر .

١٨٠ - تقريب التهذيب لابن حجر . أحمد بن علي (٨٥٢) تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف نشر النمنكاني بالمدينة المنورة .

١٨١ - تهذيب الأسماء واللغات للنووي . يحيى بن شرف (٦٧٦) ط . المنيرية .

١٨٢ - تهذيب التهذيب لابن حجر . أحمد بن علي (م ٨٥٢) ط . الهند .

١٨٣ - الجويني امام الحرمين لفوقية حسن . سلسلة أعلام العرب .

١٨٤ - جوامع السيرة لابن حزم . علي بن أحمد (م ٤٥٦) ط . دار المعارف بمصر .

١٨٥ - الجواهر المضية في طبقات الحنفية للقرشي . عبد القادر بن محمد (م ٧٧٥) ط . حيدر آباد ١٣٣٢ .

١٨٦ - حياة عيسى منون ط . مصر .

١٨٧ - حياة الحيوان للدميري . محمد بن موسى (م ٨٠٨) ط . التحرير ١٩٦٦ .

١٨٨ - خطط المقريزي المسمى المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار . للمقريزي . أحمد بن علي (م ٨٤٥) ط . التحرير .

١٨٩ - دائرة المعارف الاسلامية عمل المستشرقين . ط . مصر .

١٩٠ - الديباج المذهب لابن فرحون . ابراهيم بن علي (م ٧٩٩) ط . الحلبي ١٣٥١ .

١٩١ - الدرر في اختصار المغازي والسير لابن عبد البر . يوسف (م ٤٦٣) ط . المجلس الأعلى بمصر ١٣٨٦ .

١٩٢ - رحلة ابن بطوطة لابن بطوطة . محمد بن عبد الله (م ٧٧٧) ط . التقدم .

١٩٣ - سيرة ابن هشام . تحقيق محيي الدين عبد الحميد . ط . دار التحرير .

١٩٤ - سيرة ابن كثير . لاسماعيل بن كثير (م ٧٧٤) هـ ط . عيسى الحلبي .

١٩٥ - سير أعلام النبلاء للذهبي . شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان (م ٧٤٨) ط . دار المعارف .

١٩٦ - شذرات الذهب . لابن العماد . عبد الحي بن أحمد (م ١٠٨٩) نشر القدسي بمصر ١٣٥٠ هـ .

١٩٧ - الشعر والشعراء لابن قتيبة . عبد الله بن مسلم (م ٢٧٦) ط . عيسى الحلبي . تحقيق أحمد محمد شاكر .

١٩٨ - الضوء اللامع في أعيان القرن التاسع للسخاوي . محمد بن عبد الرحمن (م ٩٠٢) نشر القدسي بمصر .

١٩٩ - الطبقات الكبرى . لمحمد بن سعد (م ٢٣٠) ط . دار التحرير .

٢٠٠ - طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي . عبد الوهاب بن علي (م ٧٧١) ط . عيسى الحلبي . تحقيق الحلو والطناحي .

٢٠١ - طبقات الحنفية . لطاش كبرى زاده . ط . العراق .

٢٠٢ - طبقات الفقهاء للشيرازي . أبي اسحق ابراهيم بن علي (م ٤٧٦) ط . العراق .

٢٠٣ - طبقات الشافعية . لابن هداية الله . أبي بكر الكوراني الكردي (م ١٠١٤) . ط . العراق مع طبقات الشيرازي . ١٣٥٦ هـ .

٢٠٤ - طبقات الشعراء لابن سلام . ط . لبنان .

٢٠٥ ـ طبقات العبادي . محمد بن أحمد الهروي (م ٤٥٨) تحقيق غوستاف فيتستام لندن ١٣٦٤ هـ .
٢٠٦ ـ طبقات الأصوليين لعبد الله المراغي . ط . القاهرة .
٢٠٧ ـ طبقات ابن الصلاح . عثمان بن عبد الرحمن (م ٦٤٣) مخطوط في المكتبة الظاهرية بدمشق .
٢٠٨ ـ طبقات الإسنوي . جمال الدين عبد الرحيم (م ٧٧٢) تحقيق عبد الله الجبوري . ط . العراق .
٢٠٩ ـ العبر . لابن خلدون . عبد الرحمن (م ٨٠٨) تصوير لبنان .
٢١٠ ـ العبر في خبر من غبر للذهبي . شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان (م ٧٤٨) هـ . ط . الكويت .
٢١١ ـ عيون الأثر . لابن سيد الناس . فتح الدين محمد بن محمد (م ٧٣٤) ط . القدسي بمصر .
٢١٢ ـ العقد الثمين في أخبار البلد الأمين . للتقي الفاسي . تحقيق فؤاد السيد . ط . السنة المحمدية بمصر ١٩٦٢ م .
٢١٣ ـ الفهرست . لابن النديم ط . القاهرة ١٣٤٨ هـ .
٢١٤ ـ الكامل . لابن الأثير . عز الدين علي بن محمد (م ٦٧٥) هـ . ط . بولاق . وبهامشه أخبار الدول واثار الأول للقرماني .
٢١٥ ـ كشف الظنون . لحاجي خليفة . ط . استانبول .
٢١٦ ـ اللباب في تهذيب الانساب . لابن الأثير . عز الدين علي بن محمد (م ٦٧٥ هـ) ط . القدسي بمصر .
٢١٧ ـ لسان الميزان . لابن حجر . أحمد بن علي (م ٨٥٢ هـ) تصوير لبنان عن طبعة الهند سنة ١٣٢٩ هـ .
٢١٨ ـ المؤتلف والمختلف . للآمدي نشر القدسي بمصر .
٢١٩ ـ مراتب النحويين . لعبد الواحد الحلبي . ط . النهضة بمصر .
٢٢٠ ـ مرآة الجنان . لليافعي . عبد الله بن أسعد (م ٧٦٨) تصوير لبنان عن طبعة حيدر آباد بالهند ١٣٣٨ هـ .

٢٢١ ـ مراصد الاطلاع في أسماء الأمكنة والبقاع . لصفي الدين عبد المؤمن بن عبد الحق الحلبي . تحقيق الأستاذ علي البجاوي . ط . عيسى الحلبي بمصر ١٩٥٤ م .
٢٢٢ ـ مروج الذهب . للمسعودي . علي بن حسين بن علي (م ٣٤٦) هـ . ط . دار التحرير بمصر .
٢٢٣ ـ المختصر في أخبار البشر . لأبي الفداء . اسماعيل بن علي بن محمود (م ٧٣٢) . ط . الحسنية بمصر ١٣٢٥ هـ .
٢٢٤ ـ المشتبه في أسماء الأعلام والرجال . للذهبي . شمس الدين محمد بن عثمان (م ٧٤٨) ط . عيسى الحلبي ١٩٦٢ هـ .
٢٢٥ ـ معجم الشعراء . للمرزباني ط . القدسي .
٢٢٦ ـ معجم المؤلفين . لعمر رضا كحالة . ط . عبيد بدمشق .
٢٢٧ ـ معجم الأدباء . لياقوت بن عبد الله الحموي (م ٦٢٦) . ط . دار المأمون بمصر ١٩٣٦ م .
٢٢٨ ـ المنتظم . لابن الجوزي . عبد الرحمن بن علي (م ٥٩٧) ط . حيدر آباد بالهند ١٣٥٧ هـ .
٢٢٩ ـ مفتاح السعادة . لطاش كبرى زادة . ط . دار الكتب الحديثة بمصر .
٢٣٠ ـ ميزان الاعتدال . للذهبي . شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان (م ٧٤٨) ط . عيسى الحلبي ١٩٦٣ م .
٢٣١ ـ معجم البلدان . لياقوت بن عبد الله الحموي (م ٦٢٦) . ط . لبنان .
٢٣٢ ـ مناقب الشافعي . للرازي . محمد بن عمر بن الحسين (م ٦٠٦) ط . العلامية .
٢٣٣ ـ مقدمة ابن خلدون . لعبد الرحمن بن خلدون (م ٨٠٨) ط . دار التحرير بمصر .
٢٣٤ ـ النجوم الزاهرة في أخبار مصر والقاهرة . لابن تغري بردي . أبي المحاسن يوسف (م ٨٧٤) ط . دار الكتب المصرية .

٢٣٥ ـ الوافي بالوفيات للصفدي . صلاح الدين خليل بن آيبك (م ٧٦٤) ط . لبنان الأجزاء الأولى .

٢٣٦ ـ وفيات الأعيان . لابن خلكان . أحمد بن محمد بن ابراهيم . (م ٦٨١) تحقيق محيي الدين عبد الحميد . ط . القاهرة ١٣٦٧ هـ .

٥ ـ مراجع مختلفة

٢٣٧ ـ الارشاد الى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد . لامام الحرمين . عبد الملك بن يوسف الجويني (م ٤٧٨) تحقيق يوسف موسى . ط . الخانجي . بمصر .

٢٣٨ ـ تاج العروس . للسيد مرتضى الزبيدي (م ١٢٥٠) تصوير لبنان .

٢٣٩ ـ تهذيب اللغة للأزهري . محمد بن أحمد (م ٣٧٠) ط . الدار المصرية للترجمة .

٢٤٠ ـ خزانة الأدب للبغدادي . عبد القادر بن عمر (م ١٠٩٣) ط . بولاق ١٢٩٩ تصوير بيروت .

٢٤١ ـ شرح الأشموني على ألفية ابن مالك . للعلامة علي بن محمد الأشموني (م ٩٠٠) ط . عيسى الحلبي .

٢٤٢ ـ شرح شواهد العيني . على حاشية شرح الأشموني للعيني . بدر الدين . ط . عيسى الحلبي .

٢٤٣ ـ الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم . علي بن أحمد (م ٤٥٦) تصوير العراق .

٢٤٤ ـ القاموس المحيط . للفيروزابادي . مجد الدين محمد بن يعقوب (م ٨١٧) ط . مصر .

٢٤٥ ـ كشاف اصطلاحات الفنون . للتهانوي طبع الهند . والجزء الأول طبع بمصر .

٢٤٦ - الكتاب لسيبويه . عمرو بن عثمان (م ١٨٠) ط . بولاق .

٢٤٧ - لسان العرب . لابن منظور . جمال الدين محمد بن جلال (م ٧١١) . ط . بيروت .

٢٤٨ - مختار الصحاح . للرازي . محمد بن عبد القادر الرازي . ط . الأميرية بمصر .

٢٤٩ - المصباح المنير للفيومي . أحمد بن محمد (م ٧٧٠) ط . الأميرية .

٢٥٠ - مغنى اللبيب . لابن هشام . جمال الدين عبد الله بن يوسف (م ٧٦١) مع حاشية الأمير . ط . عيسى الحلبي .

٢٥١ - المقتضب . للمبرد . محمد بن يزيد (م ٢٧٥) تحقيق عبد الخالق عضيمة . ط . المجلس الأعلى بمصر .

٢٥٢ - معجم مقاييس اللغة . لابن فارس ط . عيسى الحلبي .

٢٥٣ - الملل والنحل للشهرستاني . محمد بن عبد الكريم (م ٤٦٧) تحقيق سيد كيلاني . ط . مصطفى الحلبي .

٢٥٤ - نهاية الأدب . للنويري . أحمد بن عبد الوهاب (م ٧٣٣) ط . دار الكتب .

الفهارس العامة

١ ـ فهرس الحديث

٢ ـ فهرس الرجال

العلم	الصفحة
(ط)	
الطبري = محمد بن جرير	
الطبري = أبو علي	
(ع)	
عائشة	٧٧
عبد الرحمن بن عوف	٣٠٦
عبد الرحمن بن كيسان	٥٠٦
عبد الله بن بحير = أبو وائل	
عبيدة السلماني	٣٧٧
عتاب بن أسيد	٣١٢
عثمان بن عفان	١٢٨
عثمان بن مظعون	١٠٧
عطاء بن أبي رباح	١٦٣
علي بن أبي طالب	١٠٧
عمر بن الخطاب	٥٤
عمرو بن العاص	٥١٩
العنبري	٤٠١
عيسى بن أبان	١٢٢
عيسى عليه السلام	٢٩٢
(ف)	
فاطمة بنت قيس	١٣٣
فاطمة رضي الله عنها	١٣٣
فريعة بنت مالك	٣٠٦
(ق)	
القاشاني	٣٠٣

العلم	الصفحة

٣ - فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة
أدلة القائلين بالفور والرد عليها	٥٤
أدلة القائلين بالوقف والرد عليها	٥٩
مسألة (١٠) : الواجب الموسع وأن الوجوب يتعلق بأدلة	٦٠
شرح عبارة الشيرازي « تعلق الوجوب بأول الوقف » هامش	٦٠
مذهب الشيرازي أنه يتعلق الوجوب بأول الوقت	٦٠
مذهب أكثر الأحناف أنه يتعلق بآخره	٦١
مذهب الكرخي أنه يتعلق بوقت غير معين	٦١
أدلة الشيرازي	٦١
أدلة الأحناف والرد عليها	٦١
أدلة الكرخي والرد عليها	٦٣
مسألة (١١) : هل القضاء بالأمر الأول أم بأمر جديد ؟	٦٤
الشيرازي يذهب الى أنه . بأمر جديد	٦٤
الرد على ابن السبكي اذ نسب للشيرازي أنه يقول بأن القضاء بالأمر الأول « هامش »	٦٤
مذهب البعض أن القضاء بالأمر الأول	٦٤
أدلة الشيرازي	٦٤
أدلة المخالفين والرد عليها	٦٥
مسألة (١٢) : صوم المريض والمسافر والحائض	٦٧
مذهب الشيرازي أنه يجب عليهم الصوم	٦٧
بيان مخالفته للجمهور فيما ذهب اليه « هامش »	٦٧
مذهب أهل العراق لا يجب على الحائض والمريض ويجب على المسافر	٦٧
مذهب الأشعرية لا يجب على المريض والحائض والمسافر مخير	٦٧
أدلة الشيرازي	٦٨
أدلة الجمهور	٦٩

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة
مسألة (١٥) : تعارض العام والخاص مع تقدم الخاص	١٥٣
مذهب الشيرازي أن يحمل العام على الخاص	١٥٣
مذهب الأحناف والمعتزلة ينسخ العام المتأخر الخاص ان علم التاريخ	١٥٣
مذهب ابن أبان يرجع الى مرجح عند انعدام التاريخ	١٥٣
أدلة الشيرازي	١٥٣
أدلة المخالفين . والرد عليها	١٥٤
مسألة (١٦) :	١٥٧
مذهب الشيرازي أن يجب بناء العام على الخاص ان كان العام متفقا على استعماله والخاص مختلف فيه	١٥٧
مذهب الأحناف تقدم المتفق عليه . والأدلة على ذلك	١٥٧
مسألة (١٧) : تعارض الخبرين	١٥٩
مذهب الشيرازي أنه ان تعارضا وأمكن استعمالهما بني أحدهما على الآخر	١٥٩
مذهب أهل الظاهر التساقط . والأدلة على ذلك ورودها	١٥٩
مسائل الاستثناء	
مسألة (١) :	١٦٢
مذهب الشيرازي اشترط الاتصال في الكلام لصحة الاستثناء	١٦٢
مذهب ابن عباس صحته الى سنة . والمذاهب في تلك المسألة	١٦٢
الأدلة	١٦٣
مسألة (٢) : الاستثناء من غير الجنس	١٦٥
مذهب الشيرازي أنه يكون مجازا	١٦٥
مذهب البعض أنه حقيقة . والأدلة على ذلك	١٦٥
الاحتجاج بقول الشاعر وبلدة ليس بها أنيس	١٦٦
الاحتجاج بقول الشاعر ولا عيب فيهم	١٦٦

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

مسائل المطلق والمقيد

الموضوع	الصفحة
مسألة (٩) : خبر الواحد ان انفرد به الواحد	٣١٢
مذهب الشيرازي وجوب العمل به . خلافا للجبائي	٣١٢
مسألة (١٠) : خبر الواحد فيما تعم به البلوى	٣١٤
مذهب الشيرازي والجمهور العمل به	٣١٤
مذهب الأحناف رده	٣١٤
مسألة (١١) : خبر الواحد المخالف للقياس	٣١٦
مذهب الشيرازي العمل به	٣١٦
مذهب مالك رده . والتعليق عليه في الهامش	٣١٦
مذهب الأحناف رده ان خالف قياس الأصول . وتحقيق مذهبهم في الهامش	٣١٦
مسألة (١٢) : الزيادة في الخبر	٣٢١
مذهب الشيرازي أنه تقبل الزيادة ان انفرد بها الواحد	٣٢١
مذهب بعض المحدثين ردها	٣٢٣
شرح المسألة في الهامش وبيان تفاصيلها	٣٢١
مسألة (١٣) : الحديث ان أسند وارسل	٣٢٥
مذهب الشيرازي أنه لا يقدح في الرواية	٣٢٥
مذهب بعض المحدثين أنه يقدح	٣٢٥
مسألة (١٤) : المراسيل	٣٢٦
ليست حجة عند الشيرازي	٣٢٦
هي حجة عند مالك وأبي حنيفة . على تفصيل عند ابن أبان	٣٢٦
مسألة (١٥) : قول الصحابي أمرنا بكذا	٣٣١
مذهب الشيرازي أنه كالمسند	٣٣١
مذهب الصيرفي أنه لا حجة فيه	٣٣١

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

مسائل الأخبار

الموضوع	الصفحة
مسألة (١٠) : القياس على حكم ثبت بالقياس	٤٥٠
مذهب الشيرازي أنه يجوز	٤٥٠
مذهب الجمهور أنه لا يجوز	٤٥٠
شرح المسألة . وبيان مخالفة الشيرازي للجمهور فيها . مع بيان رجوعه عنها في اللمع	٤٥٠
مسألة (١١) : العلة القاصرة	٤٥٢
صحيحة عند الشيرازي . خلافا للأحناف	٤٥٢
مسألة (١٢) : جعل الاسم علة	٤٥٤
يجوز عند الشيرازي جعل الاسم علة . خلافا لبعضهم	٤٥٤
مسألة (١٣) : التعليل بصفة عدمية	٤٥٦
يجوز التعليل بجعل نفي صفة علة عند الشيرازي . خلافا لبعضهم	٤٥٦
مسألة (١٤) :	٤٥٨
لا يصح رد الفرع الى الأصل الا بعلةٍ أو شبه	٤٥٨
قال أصحاب أبي حنيفة يجوز بضرب من الشبه	٤٥٨
مسألة (١٥) : الطرد	٤٦٠
الطرد والجريان شرط في صحة العلة . وليس بدليل على صحتها عند الشيرازي	٤٦٠
قال بعض الأصحاب أنه يدل على صحتها	٤٦٠
شرح الطرد . وبيان ما قيل فيه « هامش »	٤٦٠
مسألة (١٦) : تأثير العلة في موضع من الأصول	٤٦٤
مذهب الشيرازي أن تأثيرها دليل على صحتها	٤٦٤
قال بعضهم : يعتبر تأثيرها في الأصل	٤٦٥
مسألة (١٧) : تخصيص العلة	٤٦٦
لا يجوز تخصيص العلة المستنبطة عند الشيرازي	٤٦٦

الموضوع	الصفحة
مسألة (٢٧) : تعارض علتين موجبة للحد ومسقطة له	٤٨٥
هما سواء عند الشيرازي . وقال البعض : المسقطة أولى	٤٨٥
مسألة (٢٨) : تعارض علتين احداهما تقتضي العتق والأخرى لا	٤٨٧
هما سواء عند الشيرازي . وقيل : المقتضبة للعتق أولى	٤٨٧
مسألة (٢٩) : تعارض علتين احداهما أكثر فروعا	٤٨٨
الأكثر فروعا أولى عند الشيرازي . وقال البعض : هما سواء	٤٨٨
مسألة (٣٠) : تعارض علتين احداهما أقل أوصافا	٤٨٩
القليلة أولى عند الشيرازي . وقال البعض : هما سواء	٤٨٩
مسألة (٣١) : تعارض علتين احداهما منتزعة من أصلين والأخرى من واحد	٤٩٠
عند الشيرازي تقدم ذات الأصلين . وقيل : هما سواء	٤٩٠
مسألة (٣٢) : تعارض علتين احداهما صفة ذاتية والأخرى حكمية	٤٩١
عند الشيرازي تقدم الحكمية . وعند البعض الذاتية	٤٩١
مسألة (٣٣) : الاستحسان	٤٩٢
هو باطل عند الشيرازي	٤٩٢
مذهب الأحناف جواز الاستحسان . وبيان معناه عندهم	٤٩٢
تحقيق المسألة وشرحها وبيان مذهب الأحناف « هامش »	٤٩٢

مسائل الاجتهاد

مسألة (١) : الحق في أصول الديانات واحد	٤٩٦
مذهب الشيرازي أن الحق بين المختلفين في الديانات واحد	٤٩٦
قال العنبري : الكل مصيب	٤٩٦
تحقيق مذهب العنبري في الهامش	٤٩٦
مسألة (٢) : الحق في الفروع مع واحد	٤٩٨
عند الشيرازي أن المصيب في الفروع واحد	٤٩٨

الموضوع	الصفحة
ذهب البعض الى أن الكل مصيب . وهناك مذاهب أخرى	٤٩٨
مسألة (٣) : تكافؤ الدليلين	٥١٠
مذهب الشيرازي أنه لا يجوز أن يتكافأ دليلان	٥١٠
قال أبو علي وأبو هاشم يجوز . ويتخير المجتهد	٥١٠
مسألة (٤) : تخريج الشافعي المسألة على قولين	٥١١
مذهب الشيرازي أنه يجوز تخريج المسألة على قولين	٥١١
مذهب البعض أنه لا يجوز	٥١١
شرح المسألة . وبيان السبب في تخريج	٥١١
الشافعي لبعض المسائل على قولين « هامش »	٥١٢
مسألة (٥) : اذا ذكر في القديم قولا وفي الجديد خلافه	٥١٤
مذهب الشيرازي أن الجديد هو مذهبه . والقديم مرجوع عنه	٥١٤
قال بعض الأصحاب : لا يكون رجوعا عن القديم ما لم يصرح به	٥١٤
مسألة (٦) : اذا نص في المسألة على قولين . فما هو مذهبه منهما ؟	٥١٥
مذهب الشيرازي أنه اذ ذكر المسألة ثانية وأعاد أحد القولين أو فرع على أحدهما فهو مذهبه	٥١٥
قال بعض الأصحاب : لا يكون ذلك دليلا على الاختيار	٥١٥
مسألة (٧) : تخريج الأقوال بعضها على بعض	٥١٦
اذا نص في مسألتين متناظرتين على حكمين مختلفين فلا يجوز نقل جواب الواحدة الى الأخرى ان أمكن الفصل بينهما عند الشيرازي	٥١٦
قال بعض الأصحاب يجوز	٥١٦
مسألة (٨) : هل ينسب القول المخرج للشافعي ؟	٥١٧
مذهب الشيرازي أنه لا ينسب له	٥١٧
قال بعضهم : ينسب له	٥١٧
مسألة (٩) : اذا قال الشافعي في مسألة بقول ثم قال وتحتمل كذا	٥١٨
مذهب الشيرازي أنه لا يجعل ذلك قولا له	٥١٨

الموضوع	الصفحة